SHARAJAH'S PUBLIC LIBRARY
No.
JEYPORE

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء حتى اضحت كلمته الباقية راسخة الاساس شامخة
البناء كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء وقد من مشكاة السنة لاقتباس انوارها سراجا وهاجا جامع الآراء على اقتفاء
آثارها قياسا ومنهاجا حتى صادفت بحار العلوم والهدى متلاطم امواجا ورأيت الناس يدخلون في دين الله افواجا والصلوة على
من ارسله بساطع الحجة معوانا وظهيرا وجعله لواضح المحجة مسلطانا ونصيرا محمد المبعوث هدى للناس منيرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه
سراجا منيرا ثم على من التزم بمقتضى اشارة الدلالة على طريق العرفان واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان وانتم في شرف
الاستصحاب والاستحسان من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان وبعد فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول المنافع
في الوصول الى مدارك الحصول اجل ما تنافس في احكام الشرع قبول القبول واعز ما تجد لاعلاء اعلام الحق عقول العقول وان كتاب
التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والنحرير المدقق علم الهداية عالم الدراية معدل مبين المعقول والمنقول منتج اغصان الفروع
والاصول صدر الشريعة والاسلام اعلى الله درجته في دار السلام كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط واف ونصاب كامل من خبرة كل منتخب
كاف بحر محيط يصفي كل مديد وبسيط وكنز مغن عما سواه من كل وجيز ووسيط فيه كفاية لتقويم منير الاجل وتهذيب اغصانها وهو نهاية في تحصيل نتائج
الفروع وتعديل اركانها نعم قد سلك منهاجا بديعا في كشف اسرار التحقيق واستول على الاقصى من رفع منار التدقيق مع شريف
زيادات ما استهدى ايدي الافكار ولطيف نكات ما فتق بها رتق آذانهم اولوا الابصار واطار كالاطار في الاقطار وصار كالامثال
في الامصار ونال في الآفاق حظا وافرا من الاشتهار ولا اشتهار كالشمس في نصف النهار وما صادفت مجتازي بحاره ابحر الكثير من فضلاء
الدهر الا نبذة تهوي اليه والكبار واهامة عليه وعقول الاجانب وبين يديه ورغبات مستوفقة المآيا لديه معتصمين في كشف اشاره بالحواشي
والاطراف فالعين في بحار اسراره عن اللآلي بالاصداف لا كيل انامل الانظار عقد مغلاقه والا لفتح تبيان البيان ابواب مغلقاته

قوله رق آذانهم الخ اي ان اولي الابصار لم يسمعوا آذانهم وكانت مرتوقة مغلقة ١٢

قوله لا اشتهار الخ منصوب على محذوف اي لا اشتهار مشهور كتر اولا اشتهار كالشمس بل الزيد منه والكسرة في الحذف البالغة وان يجب نفس السامع كل مذهب عكس وقد يحمل الواو للحال اي ولا

٢

اشتهار الشمس في نصف النهار بل فاق عليه وفيه ان لا اذا وخلف على الاسلوب غير الرضا وجب التكرار تقوية الغرض فلا صدق والاصلي والاجراب بطريق

الشمس الفضل

النشر بمعنى الاحسان والاجمال

اي على الاقتصار ١٢

١٨٠٧٨

بسم الله الرحمن الرحيم

حامداً لله تعالى اولاً وثانياً ولعنان الثناء اليه ثانياً

بتلطائفه بعد بحث نخب الالفاظ مستورة وحرائره في خيام الاستتار مقصورة ترى حواليها مستشرفة الاعناق ودون الوصول
اليها غيابات ساهرة الاحداق فاحببت بيان الالهام لاكوهن الاوهام ان اخوض في لجج فوائده واغوص على غرر فرائده ونشر مطويات بنوده
واظهر مخفيات كنوزه واسهل مسالك شعابه واذلل شوارد صلعابه بحيث تصير المتن مشرحا وبزيد الشرح بيانا ووضوحا فلفقت اقحم
موارد السهر في علم الدياجر واتحمل مكابد الفكر في ظلماء الهواجر راكبا كل صعب وذلول لاقتناص شوارد الاصول ونازفا علا
الجد في الوصول الى مقاصد الابواب والفصول حتى استوليت على الغاية القصوى من اسرار الكتاب وما طيت عن وجوه خرائده
قناع الارتياب ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح الى كشف حقائق التنقيح مشتملا على تقرير قواعد الفن وتحرير معاقده وتفسير
مقاصد الكتاب وتكثير فوائده مع تنقيح لما اثر فيه المصنف لبسط الكلام وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام في ضمن تقريرات تنفتح
لورودها اصداف الآذان وتحقيقات تهتز لادراكها اعطاف الاذهان وتوجيهات تنشط لاستماعها الكسلان وتقسيمات يطرب عند
سماعها الثكلان معولا في متون الرواية على ما اشتهر من الكتب الشريفة ومعرجا في عيون الدراية على ما تقرر من النكت اللطيفة مستمدا لغائص في
بحار التحقيق الفائض عليه انوار التوفيق ما اودعت هذا الكتاب الذي لا يستكشف القناع عن حقائقه الا الماهرين علماء الفريقين ولا يتأهل
للاطلاع على دقائقه الا البارع في اصول المذهبين مع بضاعة من صناعة التوجيه والتعديل واحاطة بقوانين الكتاب والتحصيل والله اسأل
ولي الاعانة والتأييد والهدى بالفائضة الاصابة والتسديد وهو حسبي ونعم الوكيل **قوله بسم الله الرحمن الرحيم** حامدا الله حال من
المستكن في متعلق الباء اي بسم الله ابتدأ الكتاب حامدا اثر طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم من كلمة الاسمية او الفعلية نحو احمد الله او
احمد الله وقوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما فقد ورد في الحديث كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال
لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم فحاول ان يجعل الحمد قيدا للابتداء حالا عنه كما وقعت التسمية كذلك الا انه قدم التسمية لان النصين متعارضان
ظاهرا اذ الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالآخر وقد امكن الجمع بان يقدم احدهما على الآخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالاضافة
الى ما سواه فيعمل بالكتاب والسنة وتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حامدا حالا
فاسل يقول لان قوله وبعد فان العبد على ما في النسخة المقروءة عند المصنف صارف عن ذلك واما على النسخة القديمة الخالية عن هذا الصارف
فالظاهر انه حال عنه واما تفصيل الحمد بقوله اولا وثانيا فيحتمل وجوها فالاول ان الحمد يكون على النعمة وغيرها فالله تعالى يستحق الحمد اولا لكمال
ذاته وعظمة صفاته وثانيا لجميل الغائية وجزيل الآلائه التي من جملتها التوفيق لتأليف هذا الكتاب الثاني ان نعم الله تعالى على كثرتها ترجع
الى الايجاد والابقاء اولا والى الايجاد والابقاء ثانيا فيحمده على القسمين تماسيا بالسورة المفتتحة بالتحميد حيث اشير في الفاتحة الى الجميع وفي الانعام
الى الايجاد وفي الكهف الى الابقاء اولا وفي سبأ الى الايجاد وفي الملائكة الى الابقاء ثانيا الثالث الملاحظة لقوله له الحمد في
الاولى والآخرة على معنى انه يستحق الحمد في الدنيا على ما يعرف بالحجة من كماله ويصل الى العباد من نواله وفي الآخرة على ما يشاهد من كبريائه
ويعاين من نعمائه التي لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطرت على قلب بشر واليه الاشارة بقوله تعالى وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين
فكأن الحمد قد وقع المتعرض للحمد على الكبرياء والآلاء في دار الفناء والبقاء فما معنى قوله ولعنان الثناء اليه ثانيا اي صار فا

وعلى افضل رسله محمد وآله مصليا في حلبة الصلوات مجليا ومصليا بالحمد لله رب العالمين مرسل الله تعالى بقوى الذريعة عبيد الله مسعود بن تاج الشريعة سعيد الدين نجد

يقول الما وفقني الله تعالى بالتفقه في الاصول اردت ان اشرح مستلاحة وانجمه معلقا مع ضاعة مرضاعة من سرح الملوك اضع امن لم يحل اعجاز اطنابه بحل الالتحام في ذلك الكتاب **واعلم**

عطفا على حامدا قلت معناه قصدا لعظيمه وفيه التقرب اليه في كل ما يصلح لذلك من الاقوال والافعال وصرف الاموال اشارة الى انواع العبادات فان نعم الله تعالى تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان وفيه اشارة الى ان الاخذ في العلوم الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جانب الخلق ويصرف اعنة الثناء من جميع الجهات الى جانب الحق تعالى وتقدس عالما بانه المستحق للثناء وحده فان قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعني حامدا وغيره لا يقارن الابتداء بالتسمية قلت الحين لها صلة لا يبتدي بل ظرف حال والمعنى متبركا باسم الله ابتداء الكتاب والابتداء امر عرفي يعتبر ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلوة فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى ناويا الحمد وعازما عليه ليكون مقارنا للعامل وح يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل من قبيل المحذوف اي وحامدا ثانيا بمعنى عازما عليه فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز **قوله** وعلى افضل رسله مصليا لما كان اجل النعم الموصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى النعيم الدائم في دار السلام وذلك بتوسط النبي عليه الصلوة والسلام صار الدعاء له تلو الثناء على الله تعالى فارغب الحمد بالصلوة وفي ترك التصريح باسم النبي عليه السلام على ما في النسخة المقروءة تنويه بشانه وتنبيه على كونه افضل الرسل امر جلي لا يخفى على احد والحلبة بالسكون خيل تجمع للسباق من كل ادب استعير للعصار والمجلي هو السابق من افراس السابق والمصلي هو الذي يتلوه لان رأسه عند صلوية ومعنى ذلك تكثير الصلوة وتكريرها او اشار بالمجلي الى الصلوة على النبي عليه السلام وبالمصلي الى الصلوة على الآل لانها تكون ضمنا وتبعا ثم لا يخفى حسن ما في قرائن الحمد والصلوة من التجنيس فما في القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح وما في الرابعة من التمثيل وان تقديم المعمولات في القرائن الثلث الاخيرة لرعاية السجع والاهتمام اذا انحصر لا يناسب المقام وان انتصاب اولا وثانيا على الظرفية واما التنوين في اولا مع انه افعل تفضيل بدليل الاولى والاوائل كالفضلى والافاضل فلانه ههنا ظرف بمعنى قبل وهو منصرف لا صفة له اصلا وهذا معنى ما قال في الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما اول واذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عاما اولا ومعناه في الاول اول من هذا العام وفي الثاني قبل هذا العام **قوله** سعد جده ايهام اذا الجد النجت والابوالاب **قوله** ونفى الله التوفيق جعل الاسباب موافقة ويعدى باللام وتعديته بالباء تسامح او تضمين بمعنى التشريف والمص كثيرا ما يتسامح في صلات الافعال ميلا منه الى جانب المعنى **قوله** فض فضضت ختم الكتاب فتحه والفض الكسر بالتفريق وختمت الكتاب بلغت آخره والختام الطين الذي يختم به جعل الكتاب قبل التمام لاحتجابه عن نظر الانام بمنزلة الشيء المختوم الذي لا يطلع على محرزاته ولا يحاط بمستودعاته ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام **قوله** موشحة على قواعد المعقول اي مبنية على الوجوه والشرائط المذكورة في علم المنير ان لا كما هو دأب قدماء المشايخ من الاقتصار على حصول المقصود **قوله** وترتيب انيق اي حسن معجب يريد به بعض ما تصرف فيه من التقديم والتاخير في المباحث والابواب على الوجه الاحسن الاليق والصواب لم يسبقني الى مثله سبقت العالمين الى العالي **قوله** لم تبلغ

وبقائه وشد باوتاد الخلق اطناب عزته واعلامه فيها الدين الى ثم بتقوية الدين القويم في زمان ضعفه وفتوره واستقل بكلاله رفع قصور الشرع في اوان قصوره وفتوره بعد ان تحمل الحق ناسا واظهر بعد الاخفاء في طريق الدين القويم سبيلا ومنارا واختصاصا بحمل الكرامات الدينية وجنى التوجه

قوله معناه قصد تعظيمه لان حمل الحمد على الثناء باللسان مجازا كما في المستصفى بان يجعل من قبيل عسعسان اثناء شيء عن شيء اي انثناء قوله لان الحمد لا يكون الا باللسان اي في الجواب بل يجوز قوله والابتداء امر عرفي الى اخره وما كان بعد وقوفا على الابتداء الحقيقي لا يتصف بالاستمرار اذ لا يخفى ان الابتداء الحقيقي لا يتصف بالاستمرار قوله في الحلبة الصلوة وجه الشبه الجري على وجه الفرس الكريم قوله بالحمد لله رب العالمين مرسل الله تعالى بقوى الذريعة عبيد الله مسعود بن تاج الشريعة سعيد الدين نجد

قوله لان الابتداء الحقيقي لا يتصف بالاستمرار قوله والاول الاخر الاول الاخر قوله الحلبة بالسكون خيل تجمع للسباق قوله الصلوة وجه الشبه الجري على وجه الفرس الكريم

صفة تدقيقات والعائد محذوف اى لم يبلغها فرسان علم الاصول الى هذه الغاية من الزمان او المراد لم يصل فرسان
هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع المضمر وتعدية البلوغ بالى بجعله بمعنى الوصول والانتهاء
قوله سميت هذا الكتاب جواب لما وضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال العناية بتمييزه فان قلت لما الثبوت الثانى لثبوت
الاول فيقتضى سبقية ما ذكر بعد لما التسمية الكتاب بالتوضيح فما وجهه قلت وجهان الاول فى اتمامه للشرح المذكور الموصوف
بانه شرح لمشكلات التنقيح وفتح لمغلقاته واتمام مثل هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة يصلح سببا
لتسميته بالتوضيح فى حل غوامض التنقيح قوله اليه يصعد افتتاح غريب واقتباس لطيف اتى بالضمير قبل الذكر دلالة
على حضور ذكر الله تعالى فى قلب المؤمن لاسيما عند افتتاح الكلام فى اصول الشرع واشارة الى ان الله تعالى متعين لتوجه
المحامد اليه تعالى لا يقتصر الى التصريح بذكره ولا يذهب الوهم الى غيره اذ له العظمة والجلال ومنه العطاء والنوال واجاز ابن
ان الشارع فى العلوم الاسلامية ينبغى ان يكون مطمح نظره ومقصد همته جناب الحق تعالى وتقدس فيقتصر على طلب رضاه و
لا يلتفت الى ما سواه لا يقال ان ابتداء المتن بالتسمية فلا اضمار قبل الذكر وان لم يبتدأ لزم ترك العمل بالسنة لانا نقول يكفى
فى العمل بالسنة ان يذكر التسمية باللسان او يكتب على قصد التبرك من غير ان يجعل جزءا من الكتاب وعلى كل تقدير
يلزم الاضمار قبل ذكر المرجع فى الكتاب والصعود الحركة من الاسفل الى العالى مكانا وجهة استعير للتوجه الى العالى قدرا ومرتبة والكلم
من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة يفرق بين الجنس وواحده بالتاء واللفظ مقرر الا انه كثيرا ما يسمى جمعا نظرا الى المعنى الجنسى ولاعتبار
جانبى اللفظ والمعنى يجوز فى وصفه التذكير والتانيث قال الله تعالى كانهم اعجاز نخل منقعر اى منقطع من مغارسه ساقط على وجه
الارض وقال الله تعالى كانهم اعجاز نخل خاوية اى متاكلة الاجواف ثم الكلم غلب على الكثير لا يستعمل فى الواحد البتة حتى توهم
بعضهم انها جمع كلمة وليس على حد تمر وتمرة الا ان الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على ما ذكرنا مع ان فعلا ليس من بنية الجمع
فلا ينبغى ان يشك فى انه جمع كتمر وكب وانه ليس بجمع كلب ورب ففى قوله والكلم ان كان جمعا خزازة لا يخفى والصواب و
ان كان بالواو قوله من محامد حال من الكلم وبيان له على ما قال النبى عليه السلام هو سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله
اكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحياها وجه الرحمن فاذا لم يكن له عمل صالح لم يقبل وانما صلح الجمع المنكر بيانا للمعرف
بل المستغرق لما سبق من ان النكرة تعم بالوصف كامرة كوفية ولان التنكير هنا للتكثير وهو يناسب التعميم والمحامد جمع محمدة بمعنى الحمد
وهو مقابلة الجميل من نعمة او غيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاظهار والتعظيم لمنعم قولا او عملا او اعتقادا واختصاص
الحمد باللسان كان بيان الكلم بها انسب والشارع جمع مشرعة الماء وهى مورد الشاربة والشريعة والشرع والشرعة ما شرع الله لعباده من الدين
اى اظهر وبين وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة من النبى عليه السلام جعلها على طريقة الاستعارة المكنية بمنزلة روضات وجنات
فاثبت لها مشارع يرد المتعطشون الى زلال الرحمة والرضوان وبهذا الطريق ثبت القبول العبادة الذى هو موهب المنان
الرحمن ومطلع انوار الغفران ريح الصبا التى جاء روح الابدان ونجاة الاغصان فان القبول الاول ريح الصبا وسماها سوى
مطلع الشمس اذ استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والعرب تزعم ان الدبور تزعج السحاب وتخضخض البحار ثم تسوقه فاذا
علا كشفت سحره وتقبلها الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير كسفا واحدا ثم ينزل مطر تحيى به الاشجار والقبول الثانى

سميت هذا الكتاب
بالتوضيح فى حل غوامض
التنقيح والله تعالى مسئول
ان يعصم عن الخطا هذا الخطا
بكرمه منا وعن السهو
والزلل فى ذلك منا وافدنا

بسم الله الرحمن الرحيم

اليه يصعد الكلم الطيب
افتتح بالضمير قبل الذكر
ليدل على حضوره فى الذهن
فان ذكر الله تعالى
كيف لا يكون فى الذهن
سيما اوقات الذكر كقوله تعالى
وبالحق انزلناه وبالحق
نزل وقوله انه لقرآن
كريم وقوله الطيب صفة
للكلم والكلم ان كان جمعا
فكل جمع يفرق بينه وبين
واحده بالتاء يجوز فى وصفه
التذكير والتانيث نحو
نخل خاوية ونخل منقعر
من محامد لا حصر لها
من مشارع الشرع مما
ولها عنها من قبول
القبول نماء القبول
الاول ريح الصبا

من المصادر الشافية لم يسع له ثان والنماء الزيادة والارتفاع يقال نمى ينمي نماء ونما نمو ونموا وحقيقة النمو الزيادة في اقطار الجسم على
تناسب طبيعي ثم في وصف الحامد بما ذكر تلميح الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء فان
الحامد لما كانت هي الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالحمدة شجرة لها اصل هو الايمان والاعتقادات وفرع هو الاعمال و
الطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان في اللغة فعل اللسان خاصة الا ان حمد الله تعالى على ما صرح به الامام الرازي رحمه الله
تعالى في تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل تعبير تعظيمه وينبئ عن تمجيده من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والترجمة عن ذلك بالمقال
والاتيان بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل اذ لولاه لكان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار والعمل
فرع لولاه لما كان للحمد نماء الى الله تعالى وقبول عنده بمنزلة دوحة لا غصن لها وشجرة لا ثمرة عليها اذ العمل هو الوسيلة الى
نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل فاشار المصرح
الى ان الشجرة الحامد اصلا ثابتا هو الاعتقاد الراسخ الاسلامي المنتهي على علم التوحيد والصفات وفرعا ناميا الى الله تعالى مقبولا
عنده وهو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة المنتهي على علم الشرائع والاحكام واشار الى الاختصاص والدوام بقوله
اليه يصعد الكلم بتقديم الظرف المفيد للاختصاص ولفظ المضارع المنبئ عن الاستمرار قوله على ان جعل تعليق للحامد بمعنى اللام اشارة
الى عظم امر العلم الذي وقع التصنيف فيه ودلالة على جلالة قدره والشريعة تعم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية كمسئلة
الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك واصول الشريعة ادلتها الكلية ومباني الاصول ما ينبني هي عليه
من علم الذات والصفات والنبوات وتمهيد ما تسويتها واصلاحها بكونها على وفق الحق ونهج الصواب وفروع الشريعة احكامها المفصلة
المبنية في علم الفقه ومعانيها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسئلة مسئلة ودقتها كونها غامضة لطيفة لا يصل اليها كل احد بسهولة وجميع ذلك
نعم تستوجب الحمد اذ بالشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى وبدقة معاني الفقه رفعة درجات العلماء ونيلهم الثواب في دار الجزاء وفي هذا الكلام
اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية بادلتها التفصيلية موقوفة على معرفة احوال الادلة الكلية من
حيث انها توصل الى الاحكام الشرعية وهي موقوفة على معرفة الباري تعالى وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام
الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام قوله بني على اربعة اركان بمنزلة البدل من الجملة
السابقة شبه الاحكام الشرعية بقصر من جهة ان الملتجي اليها يأمن عن الخلل عدو الدين وعذاب النار فاضاف المشبه به الى المشبه كما في جبين الماء والاحكام
تستند الى ادلة جزئية ترجع على كثرتها الى اربعة هي اركان قصر الاحكام فذكرها في اثناء الكلام على الترتيب الذي هو اشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب
ثم السنة ثم الاجماع ثم الحمل بالقياس وذكر التعليلة الاولى صريحا والقياس ضمنا بقوله ووضع معالم العلم المسالك المعتبرين اي القائسين المتأملين في النصوص وعلل
الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار بقول اعتبرت الشيء اذا نظرت عليه ورعيت حاله والمعلم الاثر الذي يستدل به على الطريق عبر عن علة
الحكم التي بها يستدل على ثبوت الحكم في المقيس فان قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة على الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعية قلت الكلام في تقدم
السنة ولا اختصار في تقدمه عليه وانما تؤخر حيث تؤخر لعارض لا في ثبوته ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى انه كما يشتمل القصر وهو غاية في الظهور وعلى
ما هو دونه وعلى ما هو غاية في الخفاء والاستتار بحيث لا يصل اليه غير رب القصر وعلى ما هو دونه كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم هو غاية في الظهور وقصر
هو دونه وعلى متشابه هو غاية في الخفاء ومجمل هو دونه وسيجيء تفسيرها قوله مقصورات اي محبوسات جعل خيام الاستتار

على ان جعل اصول الشريعة
محمدة المباني وفروعها وثيقة الاركان
اي الطريقة الاطراف والجوانب
دقيقة المباني بني على اربعة
اركان قصر الاحكام واحكمه
بالمحكمات غاية الاحكام
وجعل المتشابهات
مقصورات خيام الاستتار
اي محبوسات
ابتلاء للقلوب الراسخين
فان انزال المتشابهات
على نوعين وهو الوقف
على قوله تعالى وما يعلم
تأويله الا الله لا ابتلاء
الراسخين في العلم

مضروبة على المتشابه بحيث لا يرجى بروزه وظهوره اصلا ما هو المذهب من ان المتشابه لا يعلم
تاويله الا الله وفائدة انزاله ابتلاء الراسخين في العلم بمنعهم عن التفكر فيه والوصول الى ما هو غاية
متمناهم من العلم بسر ازلية فكما ان الجهال يتعبون بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم من العلم والاعمال في
الطلب كذلك العلماء الراسخون يتعبون بالوقف وترك ما هو محبوب عندهم اذ ابتلاء كل احد انما يكون
بما هو على خلاف هواه وعكس متمناه قوله يكبح عنان ذهنهم تقول كبحت الدابة اذا جذبتها اليك
بالجام لكي تقف والتجري قوله اودعها فيها اي اودع الله الاسرار في المتشابهات والايداع
متعد الى مفعولين تقول اودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده وانما عداه بفي تسامحا
او تضمينا لمعنى الادراج والوضع قوله منصة هي بفتح الميم المكان الذي يرفع عليه العروس للجلوة
من قصصت الشيء اذا رفعته والعروس نعت يستوي فيه الرجل والمرأة ما دام في اعراسهما يجمع
المؤنث على عرائس والمذكر على عرس بضمتين وفي هذا الكلام نوع خزازة لان المعاني التي اظهرت
بالنصوص وجليت بها على الناظرين هي مضمونها والاحكام المستفادة منها وهي ليست
نتائج افكار المتفكرين بل احكام الملك الحق المبين فكانه ازاد ان المجتهدين يتطاولون في
النصوص ويطلعون على معان ودقائق ويستخرجون احكاما وحقائق هي نتائج افكارهم الفاضحة
على المنصوص بمنزلة العروس على المنصة قوله وفصل خطابه اي خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل
او خطابه المعقول الذي يتميز من يخاطب به والاطلاق عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل او المفعول و
هذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره وفخامة قدره اذ السنة ضربان قول وفعل والقول
هو الموضوع لبيان الشرائع التي عليها اكثر الاحكام المتفق على حجيته بين الانام قوله رافع اي ما دام آيات
الدين مرفوعة عالية باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم في اعلاء كلمة الله تعالى واحياء مراسم الدين
فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض قوله جليل الشان اي عظيم الامر باهر البرهان
اي غالب الحجة وقائمها مركوز اي مدفون من ركزت الرمح اي غرزته في الارض والكنوز الاموال
المدفونة والصخور الحجارة العظام شبه بها عبارته الصعبة الجزلة الصعوبة التوصل بها الى فهم المعاني
التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفتين او الحاجب يعني بالي فاصل الكلام مرموز
الى غوامض حقائق الاخبار واوصل الفعل مضارعا غوامض مسند اليه والنكتة اللطيفة المنفهمة من نكت
في الارض بالقضيب اذا ضرب به الارض فاثر فيها يعني قد اوحى الى النكت الخفية في اثناء

انشار الدقيقة والنظر التامل في الشيء بالعين والامعان فيه والمحط النظر الى الشيء بموخر العين والحاظ بالفتح موخر العين والتقيح
التهذيب تقول نقحت الجوز وشذبته اذا قطعت ما تفرق من اغصانه ولم يكن في لبه وتنظيم الدر في السلك جمعها كما ينبغي وشعر
متناسقة والكلام لايخ عن تعريض ما بان في اصول فخر الاسلام زوائد يجب حذفها وشائكات يجب نظمها ومعالق يجب
حلها وانه ليس بمبني على قواعد المعقول بان براعي في التعريفات والحجج شرائطها المذكورة في علم الميزان وفي التقسيمات
عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك مما لم يلتفت اليه المشايخ رحمهم الله **قوله** مورد وافيه اي في ذلك المنقح الموصوف يعني كتابه
وكذا الضمائر التي تاتي بعد ذلك **قوله** لان الاعجاز في الكلام ان يودي المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق
ليس تفسير المفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاتيان
بمثله من اعجزته اذا جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه ببلاغته وقيل
باخباره عن المغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله تعالى العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله تعالى
انما هو بهذا الطريق وهو كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو الراي الصحيح فباعتبار انه يشير الى اعجاز الكلام كونه ابلغ من جميع ما عداه
يكون واحدا لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقته ولطف ماخذه وهذا يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلهذا قال
ادراب السحر بلفظ الجمع وعروة الاعجاز بلفظ المفرد ودرب الثوب ما على اطرافه وعروة الكوز كليته التي يوخذ عند اخذه وهي اقوى
من الهدب فخصها بالاعجاز الذي هو اوثق من السحر وفي الصحاح السحر الاخذة وكل لطيف ماخذه ودق فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك مبالغته
في تلطيف الكلام وتادية المعاني بالعبارات اللائقة الفائقة حتى كانه يتقرب الى السحر والاعجاز وههنا بحثان الاول ان كون طريق
تادية المعنى ابلغ من جميع ما عداه من الطرق المحققة الموجودة غير كاف في الاعجاز بل لا بد من العجز عن معارضته والاتيان بمثله و
من الطرق المحققة والمقدرة حتى لا يمكن الاتيان بمثله غير مشروط لان الله تعالى قادر على الاتيان بمثل القرآن مع كونه معجزا
فما معنى قوله ابلغ من جميع ما عداه والثاني ان الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب منه من المراتب العالية التي لا يمكن للبشر الاتيان
بمثله كلاهما معجز على ما ذكر في المفتاح ونهاية الايجاز وح تعيد طريق الاعجاز ايضا بان يكون على الطرف الاعلى او على بعض المراتب
القريبة منه والجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الا في كلام الله تعالى ومعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه انه ابلغ من كل ما هو
غير كلام الله تعالى محققا او مقدرا حتى لا يمكن للغير الاتيان بمثله وعن الثاني ان الاعجاز سواء كان في الطرف الاعلى او
فيما يقرب منه متحد باعتبار انه حد من الكلام هو ابلغ مما عداه بمعنى انه لا يمكن للغير معارضته والاتيان بمثله بخلاف سحر الكلام فانه
ليس له حد يضبطه **قوله** اصول الفقه الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين لان المذكور فيه اما من مقاصد الفن او لا الثاني المقدمة الاول
اما ان يكون البحث فيه عن الادلة وهو القسم الاول او عن الاحكام وهو القسم الثاني اذ لا بحث في هذا الفن عن غيرهما
والقسم الاول مبني على اربعة اركان من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهو تذييل بباب الترجيح والاجتهاد والثاني
على ثلاثة ابواب في الحكم والمحكوم به والمحكوم عليه وستعرف بيان الانحصار والمقدمة مسوقة لتعريف هذا العلم وتحقيق
موضوعه لان من حق الطالب للكثرة المضبوطة بجهة واحدة ان يعرفها بتلك الجهة ليامن فوات المقصود والاشتغال بغيره و
كل علم فهو كثرة مضبوطة بتعريفه الذي به تميز عند الطالب وموضوعه الذي به يمتاز في نفسه عن سائر العلوم

موردا فيه زيادة مباحث
الحصول واصول الامام
المحقق المدقق جمال العرب
ابن الحاجب مع تحقيقات
بديعة وتدقيقات عامضة
منيعة يخلو الكتب عنها
سالكا فيه مسلك الضبط
ولا يجاوز متشبثا باهداب
السحر متمسكا بعروة الاعجاز
تختار في الاعجاز العروة
وفي السحر الاهداب لان
الاعجاز اقوى واوثق من
السحر واختار العروة لفظ
الواحد وفي الاهداب لفظ
الجمع لان الاعجاز في الكلام هو ان يودي
المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه
من الطرق ولا يكون هذا الا واحدا
فما السحر في الكلام فمتفاوت الاعلى
وطرقه فوق الاعداد ورد فيه
لفظ الجمع وسميته بتنقيح
الاصول لو الله تع مسئول ان
يمتع به مصنفه وكاتبه وقارئه
طالبه ويجعله خالصا لوجهه
انه هو البر الرحيم **اصول الفقه**
اي هذه اصول الفقه واصول
الفقه مركب اضافي فيها اي باعتبار
وثانيا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص

فحين تشوقت نفس السامع الى التعريف ليتميز العلم عنده قال هو هذا الذي ذكرته اصول الفقه اغنار للسامع عن السؤال لو قال
عن لسانه اصول الفقه ما هي ثم اخذ في تعريفه واصول الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مركب اضافي فله بكل اعتبار تعريف تقدم
بعضهم التعريف اللقبي نظرا الى ان المعنى العلمي هو المقصود في الاعلام وانه من الاضافي بمنزلة البسيط من المركب والمعنى قدم الاضافي
نظرا الى ان المنقول عنه مقدم والى ان الفقه ماخوذ في التعريف اللقبي فان قدم تفسيره امكن ذكره في اللقبي كما قال الجوهري هو
العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه والاحتياج الى ايراد تفسيره تارة في اللقبي وتارة في الاضافي كما في اصول ابن الحاجب لما كان
اصول الفقه عند قصد المعنى الاضافي جمعا وعند قصد المعنى اللقبي مفردا كعبد الله قال فنعرفها اولا باعتبار الاضافة بتاويث الضمير
وقال فالآن نعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص بتذكيره واللقب علم يشعر بمدح او ذم واصول الفقه علم لهذا الفن يشعر بكونه مبنى
الفقه الذي به نظام المعاش ونجاة المعاد وذلك مدح **قوله** اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول
وتعريف المضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة
اجزائه ويحتاج الى تعريف الاضافة ايضا لانها بمنزلة الجزء الصوري الا انهم لم يتعرضوا له للعلم بان معنى اضافة المشتق
وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا ودليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا
عليها فاصول الفقه ما يختص به من حيث انه مبني عليه ومستند اليه فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتني عليه الشيء من
حيث انه يتبنى عليه وبهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا من حيث هي تبتني على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول
وقيد الحيثية لا بد منه في تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرة امره ثم نقل الاصل في العرف الى معان اخر مثل
الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد به هنا الدليل واشار المصنف الى ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة
في العدول اليه لان الابتناء كما يشتمل الحسي كابتناء السقف على الجدران وابتناء اعالي الجدار على اساسه واغصان
الشجرة على دوحته كذلك يشتمل الابتناء العقلي كابتناء الحكم على دليله فهنا يحمل على المعنى اللغوي وبالاضافة الى الفقه الذي
هو معنى عقلي يعلم ان الابتناء هنا عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتنى هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبتناه الا دليله
وبهذا يندفع ما يقال ان المعنى العرفي اعني الدليل مراد قطعا فاي حاجة الى حمله بالمعنى اللغوي الشامل للقطعي وغيره قال
قلت ابتناء على اضافة بينهما وهو امر عقلي قطعا قلت اراد بالابتناء الحسي كون الشيئين محسوسين وح يدخل فيه مثل ابتناء
السقف على الجدران وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر او اراد ما هو المعتبر في العرف من ان ابتناء
السقف على الجدران بمعنى كونه بنيا عليه وموضوعا فوقه مما يدرك بالحس وح يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسي
ولا يدخل في العقلي بتفسيره والحق ان ترتب الحكم على دليله لا يصلح تفسيره الابتناء العقلي وانما هو مثال له للقطع بان ابتناء
المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والافعال على المصادر وما اشبه ذلك ابتناء
عقلي **قوله** اعلم ان التعريف اما حقيقي الماهية اما ان يكون لها تحقيق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل اولا الاولى
الماهية الحقيقية اي الثابتة في نفس الامر ولا بد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية
الاعتبارية اي الكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازائها اسما من غير احتياج الامور بعضها

اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف والمضاف اليه فقال الاصول باعتبار عليه وهو الاعتبار الحكمي وهو تعريفه وهو ترتب الحكم على دليله وتعريفه بالمحتاج اليه لا بالعلة والاصول بعد ان علم ان التعريف الحقيقي كما يكون بحسب الماهيات الحقيقية وانما يسمى تعريف الماهيات الاعتبارية كما اذا ركبنا شيئا من امور اخر اراد باعتبار تركيبنا ثم وضعنا هذا المركب اسما كلفظ الاصل والجنس والنوع ونحو ذلك فالتعريف الذي هو تبيين ان هذا الاسم لهذا وضع

الى البعض كالاصل الموضوع بازاء الشيء مع وصف اعتبار الغير عليه والفقه الموضوع بازاء المسائل المخصوصة والجنس الموضوع بازاء
الكلي المقول على الكثرة المختلفة بالحقيقة والنوع الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة المتفقة بالحقيقة في جواب ما هو والتمثيل بالمركبة
من عدة امور لا ينافي كون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط على ان الحق انها انما يقال لها الامور الاختيارية لا الماهيات الاعتبارية
اذا تمهد هذا فنقول يتعلق الوضع لمضع بازاء اما ان يكون له ماهية حقيقة او لا وعلى الاول اما ان يكون متعلقه نفس حقيقة ذلك الشيء
او وجوها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحاصلة المسمى لاسم من حيث انها ماهية حقيقة تعريف حقيقي يفيد تصوير الماهية في الذهن بالذاتيات
كلها او بعضها او بالعرضيات او بالمركب منها وتعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمي يفيد تبيين
ما وضع الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا كقولنا الاصل ما
يبتني عليه غيره فتعريف المعدومات لا يكون الا اسميا اذ لا حقائق لها بل لها مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون
حقيقيا اذ لها مفهومات وحقائق فان قلت ظاهر عبارته مشعر بان تعريف الماهيات الحقيقية حقيقي البتة كما ان تعريف
الماهيات الاعتبارية اسمي البتة قلت في العدول عن ظاهر العبارة سعة الا ان التحقيق ان الماهية الحقيقية قد يوخذ من حيث
انها حقيقة مسمى الاسم وماهية الثابتة في نفس الامر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقي البتة لانه جواب لما التي تطلب الحقيقة وهي
متاخرة عن هل البسيط الطالبة لوجود الشيء المتاخرة عن ما التي تطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد توخذ من حيث انها
مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمي البتة لانه جواب عن ما التي تطلب مفهوم الاسم
متعقل الواضع وبهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشيء بان يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا صرحوا
بانه قد يتحد التعريف الاسمي والحقيقي الا انه قيل العلم لوجود الشيء يكون اسميا وبعد العلم بوجوده يطلب حقيقيا مثلا تعريف المثلث في مبادي
الهندسة بشكل يحيط به ثلثة ازاء تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعريفا حقيقيا **قوله** وشرط لكلا التعريفين اي
الحقيقي والاسمي الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كليا اي كل ما صدق عليه الحد
صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود فبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه واما العكس
فاخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها كما يقال كل انسان ضاحك و
بالعكس اي كل ضاحك انسان فكل انسان حيوان وبالعكس اي ليس كل حيوان انسانا فلهذا قال اي كلما صدق عليه المحدود صدق عليه
الحد عكسا لقولنا كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس حكما كليا بالحد على
المحدود وبعضهم اخذه من ان عكس الاثبات نفي وفسره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اي كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود
فصار العكس حكما كليا بما ليس بمحدود على ما ليس بحد والحاصل واحد وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها **قوله** ولا شك ان
تعريف الاصل تعريف اسمي لانه تبين ان لفظ الاصل في اللغة موضوع للمركب الاعتباري الذي هو الشيء مع وصف اعتبار
الغير عليه او احتياج الغير اليه وهذا لا دخل له في بيان فساد التعريف اذ عدم الاطراد مفسد له اسميا كان او غيره ففي الجملة ان تعريف
الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد اذ لا يصدق ان كل محتاج اليه اصل لان ما يحتاج اليه الشيء اما داخل فيه او خارج عنه والاول
اما ان يكون وجود الشيء معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير او بالفعل وهو الصورة كالهيئة السريرية له والثاني في

وشرط لكلا التعريفين الطرد اي كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود والعكس اي كلما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد فاذا قيل في تعريف الانسان حيوان ناطق فكل انسان حيوان وبالعكس كل حيوان ناطق انسان ولا شك ان تعريف الاصل كذا اي بيان ان لفظ الاصل لاي شيء وضع فالتعريف الذي ذكر في الحصول لا يطرد لانه اي الاصل

ح ٢٠

لا يطلق على الفاعل اي العلة الفاعلية والصورة اي العلة الصورية والغاية اي العلة الغائية وهو الشرط في صحة التعريف صادق مثلا فعلم ان هذا التعريف لكونها محتاجا على هذه الاشياء لا يصدق عليها الحد والمحدود ولا يصدق عليها الاشياء من هذه الاشياء لان الاشياء لا يصلح هذا التعريف للاسمي اصلا فلا يصح هذا التعريف الا

ان كان مامنه الشيء فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان لاجله الشيء فهو الغاية كالجلوس على السرير والا فهو الشرط
كالات النجار وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه خمسة اقسام المحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل لغة الا على واحد
منها وهو المادة كما يقال اصل هذا السرير خشب كذا والاربعة الباقية يصدق على كل منها انه محتاج اليه ولا يصدق
عليها انه اصل فلا يكون التعريف مطردا انعكاسا وههنا بحث من وجوه الاول منع اشتراط الطرد في مطلق التعريف
لا سيما في الاسمي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها فقد صرح المحققون بان التعريفات
الناقصة يجوز ان تكون اعم بحيث لا تفيد الامتياز الا عن بعض ما عدا المحدود فان الغرض من تفسير الشيء قد يكون مجرد
عن شيء معين فيكتفي بما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع فيفسر الاول بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج
الثاني منع عدم صدق الاصل على الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستند اليه ولا معنى للاصل الا هذا لا غير
الثالث ان كلامه في باب المجاز عند بيان جريان الاصالة والتبعية من الجانبين يدل على ان كل محتاج اليه فهو
اصل الرابع انا اذا قلنا الفكر ترتيب امور معلومة فلا شك ان الامور المعلومة مادة للفكر واصل لمنع ان ابتداء الفكر عليه ليس
حسيا وهو ظاهر ولا عقليا بتفسير المصرح وهو ترتب الحكم على دليله **قوله** والفقه نقل للمضاف تعريفين مقبولا وفرقا
وللمضاف اليه تعريفين صرح بتزييف احدهما دون الآخر ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا فالاول معرفة النفس ما لها وما عليها
ويجوز ان يريد بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان يريد النفس الانسانية اذ بها الاعمال ومعها
الخطاب وانما البدن آلة وفسر المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل والقيد الاخير مما لا دلالة عليه اصلا لا لغة ولا اصطلاحا
وذهب في قوله ما لها وما عليها الى ما يقال ان اللام للانتفاع وعلى للتضرر وقيدهما بالاخروي احترازا عما ينتفع به او
يتضرر منه في الدنيا من اللذات والآلام والمشهور بهذا القيد شهرة ان الفقه من العلوم الدينية فذكر على هذا التقدير ثلثة معان
ثم ذكر معنيين آخرين فصارت المعاني المحتملة خمسة ثلثة منها تشمل جميع اقسام ما يأتي به المكلف واثنان لا يشملانها كلها
والاقسام اثنا عشر لان ما يأتي به المكلف ان تساوى تركه وفعله فمباح والا فان كان فعله اولى فمع المنع عن الترك
واجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم
وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على رأي محمد رح وهو المناسب ههنا لان المصرح جعل المكروه تنزيها مما يجوز فعله
والمكروه تحريما مما لا يجوز فعله بل يجب تركه كالحرام وهذا الاصح على رأيهما وهو ان ما يكون تركه اولى من فعله فمع المنع عن
الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه اولى ثوابا
وكراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار لجريان الشفاعة ثم المراد بالثواب

والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها بادراك الجزئيات عن دليل فخرج الكلام فانه معرفة بادراك الكليات وبالمعرفة بادراك الجزئيات عن دليل فخرج الكلام والتصوف ومن يقول ان

بالتشكيل الفرض ايضا لان استعماله بهذا المعنى شائع عندهم كقولهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف الاطلاق الحرام على المكروه تحريما
والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفان فعل اى الايقاع على ما هو المعنى المصدرى وترك اى عدم فعل
فيصير اثنا عشر والمراد بما ياتى به المكلف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر كالصلوة التى تسمى صلوة والحالة التى تسمى صوما ونحو ذلك مما هو امر صادر
عن المكلف وطرف فعله القاعدة وطرف تركه عدم القاعدة والامور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما وان كانت فى الحقيقة من صفات فعل المكلف
خاصة الا انها قد تطلق على عدم الفعل ايضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد ههنا وانما
فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسما آخر اذ لو اريد به كف النفس لكان ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه فان قلت اى حاجة الى اعتبار
الفعل وجعل الاقسام اثنى عشر وهلا اقتصر على الستة بان يراد بالواجب مثلا اعم من الفعل والترك قلت لانه اذا قال الواجب يدخل فيما
يثاب عليه لم يصح ذلك فى الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلا بد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى ان المراد ان عدم الاتيان بالواجب
يستحق به العقاب الا انه قد لا يعاقب بعفو من الله تعالى او سهو من العبد ونحو ذلك وما فى كلامه واضح الا ان فيه مباحث الاول انه جعل
ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب واعترض عليه بانه واجب والواجب يثاب عليه وفى التنزيل واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى
فان الجنة هى المأوى وجوابه ان المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام والا لكان لكل احد فى كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل
حرام لا يصدر عنه ونهى النفس كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع فى ان ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ
الاسباب وميلان النفس اليه مما يثاب عليه الثانى ان المراد بالجواز فى الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب
الامكان الخاص ليقابل الوجوب وفى الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام ليقابل الحرمة فان قلت اذا اريد
بالجواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله فعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب يجوز لما ان ما سوى الحرام والمكروه
تحريما يشمل الواجب مع انه لا يجوز بهذا المعنى وكذا ترك ما سوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه تحريما مع انه لا يجوز بهذا المعنى قلت هذا
مخصوص بقرينة التصريح بدخوله فيما يجب عليهما الثالث ان ما يحرم عليها ساب فى الوجه الخامس بمعنى المنع عن الفعل يشمل الحرام
والمكروه كراهة التحريم الرابع ان ليس المراد بمعرفة ما لها وما عليها تصورهما ولا التصديق بثبوتهما للظهور ان ليس الفقه عبارة عن تصور الصلوة وغيرها
ولا عن التصديق بوجودها فى نفس الامر بل المراد معرفة احكامها من الوجوب وغيره كالتصديق بان هذا واجب وذلك حرام والى الاشارة بقوله
كوجوب الايمان فى احكام الوجود هيئات من الوجوب ونحوه تدرك بالدليل وثبوتها فى نفس الامر بالبديهة كما فى العمليات لعرف وجوب الصلوة بالدليل ووجود
بالحس ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثانى بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين لا المبهم وارتضيه متنا فيما لها وما عليها مع ان اطلاق اللفظ المحتمل
للمعانى المتعددة مع عدم تعيين المراد غير مستحسن فى التعريفات قوله وقيل العلم عرف اصحاب الشافعى رحمهم الله الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية
بيان ذلك ان متعلق العلم اما حكم او غيره والحكم اما ماخوذ من الشرع اولا والماخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية عمل اولا والعملى اما ان يكون العلم به حاصلا من ادلته التفصيلية
الذى يتعلق به الحكم اولا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصل من ادلتها التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والعلم بالاحكام
الغير الماخوذة من الشرع كالاحكام الماخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع
خرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية واصلية كون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج بقيد علم الله تعالى وجبريل والرسول عليهما الصلوة والسلام
كذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية قوله يمكن ان يراد بالحكم الحكم الطلبى فى العرف على اسناد امر الى

وقيل العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية فالعلم جنس والباقى فصل فقوله بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى الى آخره فان اريد الاول يخرج العلم بالذات والصفات اى يخرج التصورات والتصديقات وبالشرعية يخرج العلم بالاحكام العقلية وبالعملية يخرج العلم بالاحكام الشرعية التى لا تتعلق بالعمل وان اريد الثانى فقد لزم بالاحكام يكون احترازا عن علم ما سوى خطاب الله تعالى المتعلق بالشرعى فتبين ان تفسير الحكم بهذا المعنى اخرج ما لا يتوقف على الشرع وغيره اى خطاب الله تعالى بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبى عليه الصلوة والسلام وخرج ما لا يتوقف على الشرع عليه

اخرای نسبة الیه بالایجاب والسلب وفی اصطلاح الاصول علی خطاب الله تعالی المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء او التخییر
وفی اصطلاح المنطق علی ادراک الامر النسبة واقعة او لیست بواقعة ویسمی تصدیقا وهو لیس بمراد وهنا لانه علم والفقه لیس علما
بالعلوم الشرعیة والمحققون علی ان الثانی ایضا لیس بمراد والا لکان ذکر الشرعیة والعملیة تکرارا بل المراد النسبة التامة
بین الامرین التی العلم بها تصدیق وبغیرها تصور والی هذا اشار بقوله یخرج التصورات ویبقی التصدیقات فیکون الفقه عبارة
عن التصدیق بالقضایا الشرعیة المتعلقة بکیفیة العمل تصدیقا حاصلا من الادلة التفصیلیة التی نصبت فی الشرع علی تلک القضایا
وفوائد القیود ظاهرة علی هذا التقریر والمجوز ان یراد بالحکم هنا مصطلح الاصول فاحتاج الی تکلف فی تبیین فوائد القیود
وتعسف فی تقریر مراد القوم فذهب الی المراد بالشرعیة ما یتوقف علی الشرع ولا یدرک لولا خطاب الشارع والاحکام
منها ما هو خطاب بما یتوقف علی الشرع کوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا یتوقف علیه کوجوب الایمان بالله تعالی
ووجوب تصدیق النبی علیه الصلوة والسلام لان ثبوت الشرع موقوف علی الایمان بوجود الباری تعالی وعلمه وقدرته وکلامه
وعلی التصدیق بنبوة النبی علیه الصلوة والسلام بدلالة معجزاته فلو توقف شیء من هذه الاحکام علی الشرع لزم الدور فالتقیید بالشرعیة
یخرج هذه الاحکام لانها لیست شرعیة بمعنی التوقف علی الشرع وانما قال الخطاب بما یتوقف او لا یتوقف لان الحکم
المفسر بالخطاب قدیم عندهم فکیف یتوقف علی الشرع ولقائل ان یمنع توقف الشرع علی وجوب الایمان ونحوه
سواء اریدبالشرع خطاب الله تعالی او شریعة النبی علیه الصلوة والسلام وتوقف التصدیق بثبوت شرع النبی علیه الصلوة
والسلام علی الایمان بالله تعالی وصفاته وعلی التصدیق بنبوة النبی علیه الصلوة والسلام ودلالة معجزاته لا یقتضی توقفه
علی وجوب الایمان والتصدیق ولا علی العلم بوجوبهما غایته انه یتوقف علی نفس الایمان والتصدیق وهو غیر مفید ولا منافی
لتوقف وجوب الایمان ونحوه علی الشرع کما هو المذهب عندهم من ان لا وجوب الا بالسمع **قوله** ثم الشرعی ای
المتوقف علی الشرع اما نظری لا یتعلق بکیفیة عمل واما عملی یتعلق بها فالتقیید بالعملیة لاخراج النظریة کعلم الاجماع حجة
وهذا انما یصح علی تقدیر الثانی لو کان الحکم المصطلح شاملا للنظری وفیه کلام سیجیء **قوله** من ادلتها ای العلم الحاصل
قد یتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحکام مع لا یخرج علم المقلد لانه علم بالاحکام الحاصلة عن ادلتها التفصیلیة وان لم یکن
علم المقلد حاصلا من الادلة فدفع ذلک بانه متعلق بالعلم لا بالاحکام اذ الحاصل من الادلة هو العلم بالشیء لا الشیء
نفسه علی انه اذا اریدبالحکم الخطاب فهو قدیم لا یحصل من شیء ومعنی حصول العلم من الدلیل انه ینظر فی الدلیل فیعلم منه الحکم فعلم المقلد
کان مستندا الی قول المجتهد المستند الی علمه المستند الی دلیل الحکم لکنه لم یحصل من النظر فی الدلیل وقید الادلة بالتفصیلیة
لان العلم بوجوب الشیء لوجود المقتضی او بعدم وجوبه لوجود المانع لیس من الفقه **قوله** ولا شک انه مکرر ذهب ابن الحاجب
الی ان حصول العلم بالاحکام عن الادلة قد یکون بطریق الضرورة کعلم جبرئیل والرسول علیهما الصلوة والسلام وقد یکون
بطریق الاستدلال والاستنباط کعلم المجتهد والاول لا یسمی فقها اصطلاحا فلا بد من زیادة قید الاستدلال والاستنباط
احترازا عنه والمص توهم انه احتراز عن علم المقلد فجزم بانه مکرر تخریجه بقوله من ادلتها التفصیلیة فان قیل حصول العلم عن الدلیل
مشعر بالاستدلال اذ لا معنی لذلک الا ان یکون العلم ماخوذا عن الدلیل فیخرج علم جبرئیل والرسول علیهما السلام

ثم الشرعی الاخص والا لتعلق قوله العملیة عن العلم بالاحکام الاجماعیة النظریة بکیفیة العمل بان الاجماع حجة وقوله من الادلة ای حاصل لتخصیص الادلة الشرعیة الخصوصیة بها والتعبیر الادلة لیخرج التقلید لان الادلة لیخرج قول المجتهد ولیدل الکلیة لیس من تلک الادلة المخصوصة وقوله التفصیلیة یخرج بها الاجمالیة کما لمقلد والثانی وقد زاد ابن الحاجب قوله باستدلال ولا شک انه مکرر

ايضا قلنا لو سلم فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما او لدفع الوهم او للبيان دون الاحتراز ومثله شائع في
التعريفات **قوله** ولما عرفت الفقه المذكور في كتب الشافعية ان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين
تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين الاصوليين لا للحكم الماخوذ في تعريف الماخوذ في تعريف الفقه والمص ذهب الى انه تعريف
له وان الشرعي قيد زائد على خطاب الله تعالى وان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو رأي بعض الاشاعرة وكل ذلك لعدم
تصفحه كتبهم فنقول عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين والخطاب في اللغة توجيه
الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهو ههنا الكلام النفسي الازلي ومن ذهب الى ان الكلام لا يسمى الازلي
خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه افهام من يتهيأ لفهمه ومعنى تعلقه بافعال المكلفين
تعلقه بفعل من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ الخطاب يتعلق بجميع الافعال فدخل في الحد خواص النبي عليه الصلوة
والسلام كاباحته ما فوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله تعالى المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير
ذلك مما ليس بفعل المكلف لا يقال اضافة الخطاب الى الله تعالى يدل على ان لا حكم الا خطابه وقد وجب اطاعة
النبي عليه الصلوة والسلام واولي الامر والسيد فخطابهم ايضا حكم لانا نقول انما وجب اطاعتهم بايجاب الله
تعالى اياها فلا حكم الا حكمه ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبينة لاحوال المكلفين
وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما فزيد على التعريف
قيد يخصصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير فان تعلق الخطاب بالافعال في القصص
والاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل
منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة
وقد يجاب بانه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير لان قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله تعالى المتعلق بفعل
المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال في صورة القصص من حيث انها افعال المكلفين وهو
ظاهر **قوله** وقد زاد البعض اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلاثة اوجه الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث
لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المراة بعد ما لم تكن حلالا ولكونه معللا بالحادث كقولنا حلت بالنكاح
وحرمت بالطلاق الثاني انه يشتمل على كلمة او وهي للتشكيك والتردد فينافي التعريف والتحديد الثالث انه
غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها والمص
اهمل في تفسير الخطاب الوضعي ذكر المانعية فاجابت الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم
بل المتصف بذلك هو التعلق والمعنى تعلق الحل بها بعد ما لم يكن متعلقا ومنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تاثير الحادث فيه
بل معناه كون الحادث امارة عليه ومعرفا له اذ العلل الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات وموثرات والحادث يصلح
امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني بان او ههنا لتقسيم المحدود وتفصيله لانه نوعان نوع له تعلق الاقتضاء
ونوع له تعلق التخيير فلا يكون جمعا في حد واحد بدون التفصيل واما الثالث فالتزمه بعضهم وزاد في

ولما عرفت الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية وجب تعريف الحكم وهو تعريف الشرعية
فقال هو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين عن الشرعي فهو خطاب الله تعالى بالتوقيف
الخطابات وقوله المتعلق بافعال المكلفين يخرج
بالبيان كذلك كالقصص والامثال والآيات المتعلقة
بصفات الله تعالى كقوله لا اله الا هو فيشمل في الحد
نحو خلقكم وما تعملون مع انه ليس بحكم فاخرجه بقوله
بالاقتضاء اي الطلب وهو اما طلب الفعل جازما
كالايجاب او غير جازم كالندب او طلب الترك جازما
كالتحريم او غير جازم كالكراهة او التخيير اي الاباحة
وقد زاد البعض اوالوضع

تقسيم ا

لسببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها والحكم الوضعي
والشرطية والمانعية والمانعية والمانعية والمانعية والمانعية والمانعية والمانعية والمانعية

في التعريف قيد اعمه ويجعله شاملا للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع اي وضع الشارع وجعله
واجاب بعضهم بانا لا نم ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصطلح غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة معه وعليه
تغيير التعريف ولو سلم فلا نسلم خروجه عن الحد فان مرادنا من الاقتضاء والتخيير اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع
من قبيل الضمني اي معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة بدونها
او معنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها حالة الصلوة وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع
وذهب المصنف رح الى ان الحق زيادة القيد لان الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فلما ذكر احدهما وجب ذكر الآخر ولا وجه
لجعل الوضعي داخلا في الاقتضاء او التخيير اي في التكليفي لانهما مفهومان متغايران ولزوم احدهما للآخر في
بعض الصور لا يدل على اتحادهما وانت خبير بانه لا توجيه لهذا الكلام اصلا اما اولا فلان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعي
حكما ويصطلح على تسميته بعض اقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعي في تعريف الحكم بل كيف
يصح واما ثانيا فلانه يمنع كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي اعم منه شاملا له فاي ضرر لنا في تغاير مفهومهما
بل كيف يتحد مفهوم العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شيء بشيء فيه تسامح والمعنى ان المفهوم منه
الخطاب تعلق شيء بشيء بكونه سببا له او شرطا او مانعا **قوله** وبعضهم عرف وذكر في بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله
تعالى الخ اشارة الى الحكم الشرعي المعهود وصرح في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الله فتوهم الشارح ان هذا
التعريف للحكم عند البعض والحكم الشرعي عند البعض ولا خلاف لاحد من الاشاعرة في ان هذا التعريف للحكم الشرعي
قال المصنف اذا كان هذا تعريفا للحكم فمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع ليكون قيدا مفيدا مخرجا لوجوب
الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان
الحد اعم من المحدود ولتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله لعدم توقفه على الشرع **قوله** فالحكم على
هذا اي على تقدير ان يكون خطاب الله الخ تعريفا للحكم الشرعي اسناد امر الى آخر لا خطاب الله المتعلق بفعل المكلف والا
لكان ذكر الشرعية مكررا لما سبق من ان الشرعي على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فان قيل
فيدخل في الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية **قوله** والفقهاء يريدون
الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما يثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث اطلق المصدر
اعني الحكم على المفعول اعني المحكوم به **قوله** يرد عليه اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول
ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات

فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى وبذا اما اورد في كتب الشافعية واجيب عنه بوجوه الاول
انه كما اريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى الثاني ان الحكم
هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الموجب والحرمة تسامح الثالث ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله
افعل وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول ليس المتعلقة منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا والوجوب نسب
الى ما فيه الحكم وهو الفعل سمي وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة
بالايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم كما في اصول ابن الحاجب الثاني انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال
الصبيان فالاولى ان يقول المتعلقة بافعال العباد وقد اجيب عن ذلك في كتبهم بان الاحكام التي توهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل
الولي مثلا يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبي وروده المهر او لابانه لا يصح في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وصومه وكونها مندوبة وثانيا
بان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم آخر مترتب عليه ولا يتاتى هذا السؤال على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف
المذكور فانهم مصرحون بان الحكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولي ثم لا يخفى ان تعلق الحق بماله او ذمته
لا يدخل في تعريف الحكم وان اقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالافعال وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية
لان كون الماتي به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا له امر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا او تاركا للصلوة ومعنى جواز البيع صحته
ومعنى كون صلوته مندوبة ان الولي مامور بان يحرضه على الصلوة ويامره بها لقوله عليه الصلوة والسلام مروهم بالصلوة وهم ابناء
سبع الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى وايجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت
ولا يخفى عليك ان السؤال وارد فيما يثبت بالسنة والاجماع ايضا والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله ومعرف له وبذا المعنى
كونهما ادلة الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب الايمان اي التصديق ووجوب الاعتبار اي القياس
لان المراد من الافعال افعال الجوارح الخامس انه لما اخذ في تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات
بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية في تعريف الفقه مستدركا واجاب عنها بان المراد بالفعل ما يعم فعل القلب والجوارح
وبالعمل ما يختص بالجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية مكررا الا فائدته خروج ما لا تعلق بفعل
الجوارح عن تعريف الفقه ولقائل ان يقول اذا حمل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا لان مثل وجوب الايمان
خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء والتخيير لا يقال معنى كون السنة
والاجماع والقياس حجة وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء الضمني لانا نقول فح لا يخرج بقيد العملية ويلزم ان يكون العلم
من الفقه ويمكن ان يقال ان التقييد بالعملية يفيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعي **قوله** والشرعية ما لا يدرك
لولا خطاب الشارع بنفس الحكم او باصله المتين هو عليه فيخرج عنها مثل وجوب الايمان ويدخل مثل كون الاجماع والقياس حجة على
تقدير ان يكون حكما وانما لم يفسر الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لان التقدير ان الحكم نفس خطاب الله تعالى الخروج يكون تقييده بالشرعي
تكرارا وعند الاشاعرة ما ورد به خطاب الشرع في قوة قوله ما لا يدرك لولا خطاب الشارع اذ لا مجال للعقل في درك الاحكام عندهم فلو كان خطاب الله الحرز
للحكم على ما زعم المص الا للحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرارا البتة اي تفسير **قوله** فيدخل نزيد ان تعريف الفقه على رأي الاشاعرة

الشارع بنفس الحكم او بالخطاب وارد في عين الحكم في صورة يخرج ايضا هذا الحكم كالمسائل الاجتهادية فيكون جامعا مانعا ثم غيره اذ لو لا خطاب الشارع في الاقتضاء عليه لا يدرك الحكم في الفقه حسن كل شيء وقبحه عند نفاة الحسن والقبح عقلا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها يدركان عقلا وبعضها لا يدركان الا بالشرع فالاول يتوقف على خطاب الشارع لا يكون من الفقه بل من علم الاخلاق والثاني هو الفقه وصدر الفقه يكون جامعا مانعا على هذا المذهب ولا يرد عليه ما اشتهر من ان كل شيء وقبحه الا الشرعي فلا يكون من الفقه مع ان حسن الشرعي فيكون من الفقه لانه قد يجيء التوضيح وارد وجه اضداد بها لا يعد ان من الفقه ما ليس منه فيدخل في الفقه المصطلح ما ليس منه فلا يكون تعريفا صحيحا للفقه المصطلح على مذهب الاشاعرة

شامل للعلم عن دليل بحسن الجود والتواضع اي وجوبها او ندبها وقبح البخل والتكبر اي حرمتهما او كراهتهما وما اشبه ذلك لانها
احكام لا تدرك لولا خطاب الشرع على رايهم بناء على ان لا دخل للعقل في درك الاحكام مع ان العلم بها من علم الاخلاق
لا من علم الفقه واقول انما يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف والامور المذكورة اخلاق وملكات
نفسانية جعل المصرح اكسبها وقبحها من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق بانه يراد عملا على معرفة النفس ما لها وما عليها ليخرج
علم الاخلاق وبان معرفة النفس ما لها وما عليها من الوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية علم الاخلاق
ومن العمليات علم الفقه فكانه نسي ما ذكره ثمة او ذهل عن قيد العملية ههنا **قوله** ولا يراد عليه المصطلح بين الشافعية ان العلم
بالاحكام انما يسمى فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر
كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا ولهذا يذكرون قيد الاكتساب والاستدلال والالهام
قيدا في الحصول الاحكام بالتي لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصلوة والصوم فانه لا يسمى
فقها بمعنى انه لا يدخل في مسمى الفقه ولا يعد مسئلة على ما صرح به الامام قيد العملية لا بمعنى انه لو لم يحترز عنه لزم ان يكون العالم بجزئيات وجوبها
فقيها على ما فهمه المصرح فاعترض بمنع لزوم ذلك بناء على ان الفقيه من الفقه والفقه ليس علما ببعض الاحكام وان قل
حتى يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها بل العالم بمائة مسئلة غير مبنية استدلالية وحدها لا يسمى فقيها ثم اذا كان اصطلاحهم على
ان العلم بضروريات الدين ليس من الفقه فلا بد من اخراجها عن تعريف الفقه فلا يكون القيد المخرج لها ضائعا ولا القول بكونها
من الفقه معمولا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم **قوله** ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام اعترض على تعريف
الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اي المجموع واما كل واحد واما البعض له نسبة معينة الى الكل كالنصف او الاكثر كالثلثين
مثلا واما البعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية في نفسها بالنظر
دار التكليف الا انها لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين وهو المعنى
بقوله لا تكاد تتناهى فلا يعلم احكامها جزئيا فجزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيليا لانه لا ضابط يجمعها لاختلاف
الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط فلا يكون احد فقيها واما الثاني فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض
الاحكام كمالك رح سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين لا ادري واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية
الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره ضرورة وبهذا ظهر انه لا يصح ان يراد اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف
وهو ايضا مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين من الدليل فقها وليس كذلك اصطلاحا

اسم العلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ذكر المعنى اسم المفهوم كلي يتناول بحسب الماهية وهو ما يكون علما بحكم من الاحكام
ويزيد بالكثرة واكثر وبكذا استزيد الى الفرائض زمن النبي صلى الله عليه وسلم ثم اخذ تنزايد بحسب الاستنباط والاجتهاد
والفقه يتنقص بحسب النسخ والاجماع على خلاف اخبار الآحاد والثاني ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة في زمن النبي عليه الصلوة
والسلام لعدم الاجماع في زمانه فكانه اراد العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط ان لم يكن اجماع وبه وبما انعقد عليه الاجماع ان
كان ومثله في التعريفات بعيد الثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا من الفقه وذلك عندهم معظم
مسائل الفقه اللهم الا ان يقال انه فقه بالنسبة الى من ادى اليه اجتهاده وقد ظهر عليه نزول الوحي به وح يكون الفقه بالنسبة
الى كل مجتهد شيئا آخر الرابع انه ان اريد بظهور نزول الوحي الظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الاحكام
التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كما رجعوا في كثير من الوقائع الى عائشة رضي الله عنها وعنهم ولم يقدح ذلك في
فقاهتهم وان اريد الظهور على الاعم الاغلب فهو غير منضبط لكثرة الرواة وتفرقهم في الاسفار والاشغال ولو سلم فيلزم ان
لا يكون العلم بالحكم الذي يرويه الآحاد من الفقه حتى يصير شائعا ظاهرا على الاكثر فيصير فقها وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن الاشكال
والاختلال **قوله** فجوابه اولا الشعر بان ما اظهر القياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه للقطع بانه ظني ثم ما ورد به النص او الاجماع
ايضا انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتها ايضا قطعيا للقطع بان الاحكام الثابتة باخبار الآحاد ظنية **قوله** وثانيا بما هو الذي
ذكر في المحصول وغيره ان الحكم مقطوع والظن في طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن و
كثرت اخبار الآحاد في ذلك حتى صار متواترا المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع ظنية الظن في الاحكام صار ذلك بمنزلة
نص قطعي من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله تعالى فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا
فيصح اطلاق العلم عليه اذا كان هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون ما يحتمل النقيض والمعلوم ما لا يحتمله مثبتا
فبان قلنا يكون مظنونا فيصير معلوما بملاحظة هذا القياس وهو انه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد
علم كونه ثابتا في نفس الامر قطعا بناء على تصويب كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب واحد فكانه ثبت نص قطعي
على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل وهو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا في علم الله تعالى
فيكون وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل
بالاحكام وعلى الثاني ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا وانت تعلم
ان الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وغاية ما امكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في
شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه
حكم الله تعالى والا لم يجب العمل به وكل ما علم قطعا انه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعا فكل ما يجب العمل به قطعا معلوم
قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه وفيه انا لا نسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعا
علم قطعا انه حكم الله تعالى لم لا يجوز ان يجب العمل قطعا بما ظن انه حكم الله تعالى فقوله والا لم يجب العمل به عين النزاع
وان نبي ذلك على ان كل ما هو مظنون للمجتهد فهو حكم الله تعالى قطعا كما هو رأي البعض يكون ذكر وجوب العمل صناعا

لا معنى له اصلا قوله واصول الفقه باسق كان بيان مفهوم اصول الفقه وهذا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم من الانواع
المنحصرة بحكم الاستقراء في الاربعة ووجه ضبطه ان الدليل الشرعي اما وحي او غيره والوحي ان كان متلوا فالكتاب
والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل الامة من عصر فالاجماع والا فالقياس او ان الدليل اما ان يصل الينا
من الرسول عليه الصلوة والسلام اولا والاول ان تعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثاني ان اشترط
عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس واما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي ونحو ذلك فراجعة
الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال باحدها والا فلا دخل للرأي في اثبات الاحكام وما جعله بعضهم نوعا
خامسا من الادلة وسماه الاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص او الاجماع صرح بذلك في الاحكام ثم
الثلثة الاول اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا دون وجه
لكونه فرعا للثلثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند اليها واثر
القياس في اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم ومن ههنا يقال ان اصول الفقه ثلثة الكتاب والسنة
والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة واعترض عليه بوجوه الاول انه لا معنى للاصل
المطلق الا ما يبتنى عليه غيره سواء كان فرعا لشيء آخر او لم يكن ولهذا صح اطلاقه على الاب وان كان فرعا لشيء آخر
ان السبب القريب للشيء مع انه مسبب عن البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن سببا عن شيء آخر الثالث
ان الاولوية بعض الاقسام في معنى المقسم لازمة في كل قسمة فيلزم ان يفرد القسم الضعيف فيقال مثلا الكلمة قسمان اسم وفعل
والقسم الثالث وهو الحرف الرابع ان تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتقرير مرة في صورة اخرى و
هو معنى الاصالة المطلقة الخامس ان الاجماع ايضا يفتقر الى السند فينبغي ان لا يكون اصلا مطلقا والجواب عن الاول انا
لا ندعي ان لعدم الفرعية وخلافه مفهوم الاصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان الاصل الذي يستقل في معنى الاصالة
وامتناع الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذي يبتنى في ذلك المعنى على شيء آخر بحيث يكون فرعه بالحقيقة مبتنيا على
ذلك الشيء كالقياس والاضعف غير داخل في الاصل المطلق بمعنى والكامل في الاصالة وهذا بين واما الاب فانما يستقيم
على ابيه في الوجود لا في الابوة والاصالة للولد فلا يكون مما ذكرنا في شيء وعن الثاني ان السبب القريب هو المؤثر في فرعه وا
اليه واثر البعيد انما هو في الواسطة التي هي السبب القريب لا في فرعه فبالضرورة يكون اولى واقوى من البعيد في معنى
السببية والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت لحكم الفرع فضلا عن ان يكون قريبا ليكون اولى بالاصالة
بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص او الاجماع وعن الثالث انا لا نلزم لزوم اولوية بعض اقسام في كل تقسيم وكيف يتصور
ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية الى انواعها وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك في كل
قسمة فلا نلزم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه غاية ما في الباب انه يجوز وعن الرابع انه ان يريد بالتقرير التقرير بحسب الواقع
حتى يكون القياس هو الذي يقرر الحكم ويثبته في صورة الفرع فلا نسلم امتناع التغيير بدونه وان اريد بحسب علمنا
فهو لا يقتضي استناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا له كما لا وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع انما

انما يحتاج الى السنة في تحققه لا في نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس
فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلثة والعلة المستنبطة منها وقد يجاب بان الاجماع يثبت امرا زائدا
لا يثبته السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورث نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكمه ظنيا
قوله وعلم اصول الفقه لما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص لا حاجة الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان
وتوضيح لشجرة الادراك والقاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت
والتوصل القريب مستفاد من باء السببية الظاهرة في السبب القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه اذ في البعيد يتوصل
الى الواسطة ومنها الى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانهما من مبادي اصول الفقه والتوصل بهما الى الفقه ليس
بقريب اذ قد يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط
الاحكام من الكتاب والسنة وكذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب متابعتهما فيتوصل بذلك الى
الفقه والتحقيق في هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط
بدليل يحصله منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا بعدد
افعال المكلفين ومجموعها احكام الشارع على التفصيل فسمي العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها ثم نظروا في تفاصيل
الادلة والاحكام وعمموا فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب
والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتاملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى
تفاصيلها الا على طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام
اجمالا وبيان طرقه وشرائطه يتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية
فضبطوها ودونوها واضافوا اليها من اللواحق والتتمات وبيان الاختلاف بما يليق بها وسموا العلم الحاصل بها اصول الفقه فصار عبارة
عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمال فزاد المص رح قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف
والقائل ان يمنع كون قواعده مما يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط او مدافعته و
نسبته الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلي اما مجيب يحفظ وضعا او معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء اكثروا فيه من
مسائل الفقه وتمرنوا بالحكاية عليها حتى توهم ان له اختصاصا بالفقه قوله ونعني بالقضايا الكلية اعلم ان المركب التام المحتمل
للصدق والكذب يسمى حينئذ استدلالا على الحكم قضية ومن حيث احتمال الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا
ومن حيث كونه جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث الطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل

نتيجة من حيث تقع في العلم ويسال عنه مسئلة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف
الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى
اصغر ومحموله يسمى اكبر والدليل يتالف لامحالة عن مقدمتين تشتمل احدهما على الاصغر ويسمى الصغرى
والاخرى على الاكبر ويسمى الكبرى وكلتاهما تشتمل على امر متكرر فيهما يسمى الاوسط والاوسط
اما محمول في الصغرى موضوع في الكبرى ويسمى الدليل بذلك الاعتبار الشكل الاول او بالعكس
ويسمى الشكل الرابع او محمول فيهما ويسمى الشكل الثاني او موضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث مثلا اذا قلنا
الحج واجب لانه مامور الشارع وكل مامور الشارع فهو واجب فالحج الاصغر والواجب الاكبر والمامور الاوسط
وقولنا الحج مامور الشارع هي الصغرى وقولنا كل مامور الشارع فهو واجب هي الكبرى والدليل المذكور من الشكل
الاول فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند
الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول كما في المثال المذكور وضم القواعد الكلية الى الصغرى
السهلة الحصول ليخرج المطلوب الفقهي من القوة الى الفعل ومعنى التوصل بها الى الفقه الكلي
تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطها وقيودها
المعتبرة في كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالب اصول الفقه وتندرج كلها تحت
العلم بالقاعدة على ما شرحه بما لا مزيد عليه قوله ويكون القياس قد ادى اليه رأي مجتهد
يعني يشترط ذلك فيما يسوغ فيه اجتهاد آراء المجتهدين عن مخالفة الاجماع اما اذا لم يسبق في
المسئلة اجتهاد او سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا اشكال في جواز الاجتهاد على خلافه قوله ولا يقال
يقال الظاهر انه بعيد لم يذهب اليه احد والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم يصرحون بان البحث
عنه انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد قوله ولا يقال على الفقه لان المقلد يتوصل بقواعده
مسائل الفقه لا الفقه الذي هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة لان علمه بها المبين من الادلة
الاربعة قوله علم اي بحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام يعني عن احوالها على حذف
المضاف اذ لا بحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا ان حذف المضاف

شائع في عبارة القوم **قوله** فموضوع هذا العلم المراد بموضوع العلم ما يبحث في العلم عن عوارضه
الذاتية والمراد بالعرض هنا المحمول على الشيء الخارج عنه وبالعرض الذاتي ما يكون مشاركة الذات
بان يلحق الشيء لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر يساويه كالضحك للانسان بواسطة التعجب
او بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن
الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا او على الواجب
كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع او على انواع اعراضه
الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث اصول الفقه راجع الى
اثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة
بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت والنفع ودخل في ذلك فيكون
موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فان قلت
فما بالهم يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات الكتاب
والسنة لذلك قلت لان المقصود بالنظر في الفن هو الكسبيات المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب والسنة
حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي لتقريره في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس
ولهذا تعرضوا لما يليق اثباته للحكم بينا كالقراءة الشاذة وخبر الواحد **قوله** واما الثالث فهي العوارض
الذاتية التي لا يكون مبحوثا عنها في هذا العلم ولا لها مدخل في تحقق ما هي مبحوث عنها من القسمين يعني قسمي
العوارض التي للادلة والعوارض التي للاحكام وذلك كالامكان والقدم والحدوث والبساطة والتركيب
وكون الدليل جملة اسمية او فعلية ثلاثية مصدرة او رباعية معبرة او مبينة الى غير ذلك مما لا دخل له في
الاثبات والثبوت فلا يبحث عنها في الاصول وهذا كما ان النجار ينظر في الخشب من جهة صلابته و
رخاوته ودقته وغلظته واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لا من جهة امكانه وحدوثه وتركيبه
وبساطته ونحو ذلك **قوله** ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه
في الاصول **قوله** كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات لانه يبحث

عن احوال التصور من حيث انه حد او رسم فيوصل الى التصور ومن حيث انه جنس او فصل او خاصة فيركب منها حدا او رسم وعن احوال التصديق من حيث انه حجة فيوصل الى تصديق آخر ومن حيث انه قضية وعكس ونقيض قضية فيؤلف منها حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة الى الايصال وماله دخل فيه وقد يقع البحث عن احوال التصور الموصل اليه بانه ان كان بسيطا لا يحد ان كان مركبا من الجنس والفصل يحد وان كان له خاصة لازمة بينة يرسم والا فلا ويمكن ان يحمل ذلك راجعا الى البحث عن احوال التصور الموصل بان يقال معناه ان الحد يوصل الى المركب دون البسيط فيكون من المسائل **قوله** لكن الصحيح ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا يبحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام لانا رجعنا الادلة بالتقسيم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها راجعة الى بعض احوال الاحكام كما ذكره المص في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها الى القضية فجعل احدهما من المقاصد والآخر من المبادي تحكم غاية ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا يقتضي الاصالة والاستقلال **قوله** فان اريد بالحكم هذا كلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية معرفات وامارات ولو سلم انها ادلة حقيقة فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت الشيء او انتفائه غاية ما في الباب ان العلم يؤخذ بمعنى الادراك الجازم او الراجح ليعم القطعي والظني فيصح في جميع الادلة وهذا لا يتفاوت بقدم الحكم وحدوثه وقد اضطر الى ذلك آخر الامر وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شان العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حادثا على ما يشعر به كلامه **قوله** واعلم ان هذه ثلثة مباحث في الموضوع او رسوما مخالفا لجمهور المحققين تعجب منها الناظر فيها الواقف على كلام القوم في هذا المقام الاول ان اطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وان كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون اضافة بين الشيئين او لا وعلى الاول اما ان يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها ناشيا عن احد المضافين وبعضها ناشيا عن المضاف الآخر او لا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي دخل في ذلك بعضها ناش عن الدليل كالعموم والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم ككونه عبادة او عقوبة فموضوعه الادلة والاحكام جميعا واما اذا لم يكن المبحوث عنه اضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغير ذلك او كان اضافة لكن لا دخل للاحوال الناشية عن احد المضافين في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث عن ايصال تصور او تصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه في ذلك على ما قرره المص رح فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحدا الا ان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف

العلم ضرورة ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل وفيه نظر لانه ان اريد باختلاف المسائل مجرد
تكثرها فلا نم انه يوجب اختلاف العلم وظاهر ان مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نم ان
مجرد تكثير الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم ذلك لو لم يكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم مرجوا بان
الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح
والجسم التعليمي للهندسة فانها تشارك في جنسها وهو المقدار اعني الكم المتصل القار الذات او في عرضي
كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب
فانها تشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعلم انهم لم يهملوا رعاية مقتضى يوجب
الوحدة وان ليس لاحد ان يعترض على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار ثم انه فيما اورد
من المثالين مناقض لنفسه لان موضوع الاصول اشياء كثيرة او محمولات مسائله كثيرة اعراضا ذاتية لمفهوم
الدليل بل للكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد او الاشتراك بين اثنين او اكثر وكذا التصور والتصديق
للمنطق **قوله** ومنها انه قد ذكر في المبحث الثاني في تحقيق الحيثية المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع
هذا العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان تعبير بجهة الشيء واعتباره يقال الموجود من حيث
هو موجود اي من جهة وبهذه الاعتبار والحيثية المذكورة في الموضوع قد لا تكون من الاعراض المبحوث عنها
في العلم كقولهم موضوع العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث هو انه موجود بمعنى
انه يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض او جسم او مجرد وذلك كالعلية
والمعلولية والوجوب والامكان والقدم والحدوث ونحو ذلك ولا يبحث فيه عن حيثية الوجود اذ لا معنى لاثباتها
للموجود وقد تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض و
موضوع العلم الطبيعي الجسم من حيث انه يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة
والسكون في الطبيعي فذهب الصدر الى ان الحيثية في القسم الاول خرج من الموضوع وفي الثاني بيان الاعراض الذاتية
المبحوث عنها في العلم اذ لو كانت جزءا من الموضوع كما في القسم الاول لما صح ان يبحث عنها في العلم ويحصل من محمولات
مسائله اذ لا يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه الذاتية ولقائل ان يقول لا نم انها في الاول خرج من
الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي تلحقه من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا جعلنا الحيثية
في القسم الثاني ايضا قيدا للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيانا للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المص لم يكن البحث عنها
في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم يلزمنا ما لزم المص من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد الاشكال
المشهور وهو انه يجب ان لا يكون الحيثية كمن الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست مما تعرض للموضوع من جهة نفسها
والا لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشيء للشيء لا بد وان يتقدم على العارض مثلا البدن الصحة والمرض
ما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض والحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور في جوابه

ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض او الحركة والسكون والاستعداد لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها في العلم والتحقيق
ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض انما يكون باعتبار
الحيثية وبالنظر اليها اي بلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع
بواسطة هذه الحيثية البتة **قوله** ومنها ان المشهور المبحث الثالث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات
والاعتبار وكما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى
جوازه بل وقوعه اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشيء واحد اعراض ذاتية متنوعة اي مختلفة بالنوع يبحث في علم عن بعض انواعها
وفي علم آخر عن بعض آخر فيتمايز العلمان بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب
المعلومات اعني المسائل وكما يتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم ويختلف باختلافها كذلك تتحد
باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع ويختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف
الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يوخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية
علما وعن البعض الآخر علما آخر فيكونان علمين متشاركين في الموضوع متمايزين بالمحمول واما الوقوع فلانهم جعلوا اجسام العالم
وهي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان للاعراض الذاتية
المبحوث عنها لا جزء من الموضوع والا لما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث
في الهيئة عن اشكالها وفي السماء والعالم عن طبائعها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع
وعلم السماء والعالم علم يعرف فيه احوال الاجسام التي هي اركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الاربعة طبائعها وحركاتها وسكناتها ومواضعها
وتعريف الحكمة في صنعها وتقديرها وهو من اقسام العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث معروضيته
للتغير في الاحوال والثبات فيها ويبحث فيه مما يعرض له من حيث هو كذلك كذا ذكره ابو علي ولا يخفى ان الحيثية في الطبيعي مبحوث
عنها وقد صرح بانها قيد لمعروض فههنا نظر اما اولا فلان هذا مبني على ما ذكر من كون الحيثية تارة جزء من الموضوع واخرى بيانا للمبحوث عنها وقد عرفت
ما فيه وثانيا فلانهم لما حاولوا معرفة احوال اعيان الموجودات وتميز الحقائق انواعا واجناسا وتجنبوا عما اخاطوا به من اعراضه الذاتية فحصلت
لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع وان اختلف محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا لغيره وبالتدوين والتسمية
وجوزوا لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية
من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شيء او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية وتطلبها ولا معنى لتمايز العلوم
الا ان هذا ينظر في احوال شيء وذلك ينظر في احوال شيء آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يوخذ في احد العلمين مطلقا وفي الآخر مقيدا او يوخذ في
كل منهما مقيدا بقيد آخر وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سببا للتمايز واما ثالثا فلانه ما من علم الا ويشتمل
موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل احد ان يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما
من حيث الحرمة علما آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث
في كتاب البرهان من منطق الشفاء **قوله** وانما قلنا استدل على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشيء واحد بان الواحد الحقيقي

ومنها ان المشهور ان الشيء الواحد لا يكون موضوعا للعلمين اقول هذا غير ممتنع بل واقع فان الشيء الواحد له اعراض متنوعة فكل عالم يبحث عن بعض منها كما ذكرنا وانما قلنا ان الشيء الواحد يكون له اعراض متنوعة لان الواحد الحقيقي يوصف بصفات كثيرة ولا يجوز ان يكون

الذي لا كثرة في ذاته يوجد من الوجوه تتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخلق
وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية متنوعة ضرورة انه لا شيء
من تلك الصفات لاحتماله بجزئه لعدم الجزء ولا المباين لامتناع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته الى امر منفصل وكما لا
ينبغي ان يتعرض لهذا الفساد فاما ان يكون لحوق كل واحد منها بالصفة اخرى فيلزم التسلسل في المبادي اعني الصفات
التي كل صفة منها مبدأ لصفة اخرى وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام او يكون بعضها لذاته فيثبت عرض ذاتي وح
فالبعض الآخر لا يجوز ان يكون بجزئه لما مر فهو اما لذاته فيثبت عرض ذاتي آخر وهو المطلوب او بغيره ولا يجوز ان يكون
الغير مباينا لما مر بل يكون صفة من صفاته ولا بد من ان ينتهي الى ما يكون لحوقه لذاته والا لزم التسلسل في المبادي
فان قيل يجوز ان ينتهي الى العرض الذاتي الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فلا نسلم تعددها وهو غير
مطلوب والمطلوب تنوعها وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي الاول ايضا عرض ذاتي فيلزم التعدد
والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف اشخاص نوع واحد من الصفات انما هو
باختلاف المحال **قوله** ولانه يلزم عطف على مضمون الكلام السابق اي وان كان لغيره فهو باطل لانه يستلزم التسلسل ولانه
يستلزم استكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال لانه يوجب النقصان في ذاته والاحتياج في كماله وفيه نظر لانه ان
اريد الاستكمال بالامر المنفصل فظاهر انه غير لازم لجواز ان يكون لحوق البعض الآخر لصفة وان اريد اعم من المنفصل والصفة فلا نم ان احتياج
بعض الصفات الى البعض يوجب النقصان في الذات كيف والخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة ويمكن ان
يجعل هذا مختصا بما يكون الغير منفصلا وما سبق مختصا بما يكون غير منفصل فيتم مجموعهما المطلوب اعني اثبات عرض
ذاتي آخر **قوله** فنقع تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعني بسبب ان البحث في هذا الفن انما هو عن احوال الادلة والاحكام
نقع الكتاب اي مقاصده على قسمين اذ الابحاث التعريف والموضوع ايضا من الكتاب مع انه خارج عن القسمين لكونه غير
داخل في المقاصد والقسم الاول مرتب على اربعة اركان في الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس
تقديما للاقدم بالذات والاشرف واما بالترجيح والاجتهاد فكانه جعلها ثانية وتذييلا لركن القياس **قوله** الركن الاول في
الكتاب وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله تعالى المثبت في المصاحف كما غلب في
عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام
الله تعالى المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلذا جعل تفسيره الحيث قيل الكتاب هو القرآن
المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول الينا نقلا متواترا بلا شبهة على ان القرآن تفسير للكتاب وباقي الكلام

تعريف للقرآن وتمييز له عما يشتبه به لان المجموع تعريف للكتاب ليلزم ذكر المحدود في الحد ولان القرآن مصدر بمعنى القرء ويشمل كلام الله تعالى وغيره
على ما توجه البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة والمشايخ رحمهم الله انما قصدوا في ذلك الا انه لا وجه يحمل كلامهم
عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلا نانه الوجه صرح الشارح بجرف التفسير وقال اي القرآن هو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف
تواترا ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك
آية آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما لكونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر
فاعتبر في تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما في زمن
النبي عليه السلام وبعضهم الانزال والكتابة والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبي عليه السلام وهم انما يعرفونه
بالنقل والكتابة في المصاحف ولا ينفك عنهما في زماننا فهما بالنسبة اليهم من اين اللوازم واوضحها ولا له على المقصود بخلاف الاعجاز فانه
ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها اخذا من قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله والشارح اقتصر على
ذكر النقل في المصاحف تواترا لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الالهية
والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها بين دفتي المصاحف لانه اسم لهذا المعهود المعلوم عند الناس حتى الصبيان والقراءة الشاذة
لم تنقل بطريق التواتر بل بطريق الآحاد وكما اختص مصحف ابي رضي الله عنه والشهرة كما اختص مصحف ابن مسعود رضي الله عنه فلا حاجة الى ذكر الانزال
والاعجاز ولا الى تاكيد التواتر بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود بدونهما واما التسمية فالمشهور من مذهب ابي حنيفة رحمه الله على ما ذكر في كثير من
كتب المتقدمين انها ليست من القرآن الا ما تواتر بعض آية من سورة النمل وان قولهم بلا شبهة احتراز عنها الا ان المتاخرين ذهبوا الى ان
الصحيح من المذهب انها في اوائل السور وآية من القرآن انزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير
انكار من السلف وعدم جواز الصلوة بها انما هو للشبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التيمن والتبرك كما
اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من انكر كونها من القرآن في غير سورة النمل انما هو لقوة الشبهة في
ذلك بحيث يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير فان قيل فعلى ما اختاره المتاخرون هل يبقى الاختلاف
بين الفريقين قلنا نعم هي عند الشافعية مائة وثلاث عشرة آية من السور كما ان قوله فبأي آلاء ربكما تكذبان عدة آيات من سورة الرحمن وعند
الحنفية آية واحدة من القرآن كررت للفصل والتبرك ليست بآية من شيء من السور وجاز تكريرها في اوائل السور لانها نزلت لذلك وانقلبت كذلك
بخلاف من اخذ يلحق ما بالمصحف آيات مثل ان يكتب في اول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعزر تعزيرا او مجنونا فعلى ما هو المناسب لغرض الاصولي يكون المراد بما نقل
بين دفتي المصاحف هو ما يشمل الكل والبعض لا انه ان القي على عمومه يدخل في الحد الحروف والكلمة من القرآن ولا يسمى قرآنا في عرف الشرع وان خص بالكلام التام خرج بعض
ما لين بكلام تام مع انه يسمى قرآنا ويحرم منه على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى ما دل عليه سياق كلام الشارح المراد بما نقل مجموع ما نقل لانه جعله تعريفا للمجموع انتهى للمعنى
الكلي ولا يرد عليه شيء الا انه لا يناسب غرض الاصولي فان قيل فالكتاب بالمعنى الثاني هل يصح تفسيره بالقرآن قلنا نعم على ان يكون القرآن بالحقيقة في البعض
كما هو حقيقة في الكل فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض كما انه حقيقة في الكل انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة
حتى يكون حمله على الكل والبعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض عنى الكلام المنقول في المصحف تواترا فيكون حقيقة في
الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من المشترك في شيء قوله فان اتمام الجواب يتوقف على هذا يعني ان جعل التعريف المذكور تفسيرا لحفظ الكتاب والقرآن

فان اتمام الجواب موقوف على هذا فتعين هذا وليس
هذا تعريف ماهية الكتاب بل تخصيصه في جواب
كتاب زيد ولا القرآن فان علما انما قالوا
ما نقل الينا الخ فلا يكون انا ان
هو
٢٨
عرفوا الكتاب بهذا او
عرفوا القرآن بهذا فان عرفوا الكتاب
بهذا فلعلهم تعرضا لماهية الكتاب
بل

وتمييزه عن سائر الكتب او الكلام الازلي يجوز في معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف او الاشارة ونحو ذلك ولا يلزم الدور
لان جعل تعريفا لماهية الكتاب او القرآن فلا بد من معرفة ماهية المصحف لو هي موقوفة على معرفة ماهية القرآن ضرورة انه لا معنى
لا الا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور لا يقال فالدور انما يلزم اذا جعل تعريفا لماهية القرآن دون الكتاب لانا نقول
ماهية الكتاب سيما بعينها ماهية القرآن لما مر من انهما اسمان لشيء واحد فتوقف المصحف على ماهية القرآن توقفه
على ماهية الكتاب وبهذا يظهر ان تفسير المصحف بما جمع فيه الوحي المتلو لا يدفع الدور لانه ايضا مرادف الكتاب
والقرآن فالمصرح صرح بانه ليس تعريفا لماهية سواء عرف به الكتاب او القرآن اشارة الى انه لا فرق في لزوم الدور
بين الصورتين ثم قال وانما يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القرآن اشارة الى ان ماهية الكتاب هي ماهية القرآن
فذكر احدهما مغن عن الآخر فان قيل تفسير المصحف بما جمع فيه الصحائف مطلقا على ما هو موضوع اللغة ويخرج منسوخ التلاوة
عن التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا عدول عن الظاهر الى الخفي وعن الحقيقة الى المجاز العرفي فلا يحسن في التعريفات فان
قيل تعريف الاصول انما هو للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف انما تتوقف على القرآن بمعنى
المجموع الشخصي وهو معلوم معهود بين الناس يحفظونه ويتدارسونه ولا يشتبه عليهم فلا دور قلنا لو سلم معرفة المجموع الشخصي بحقيقته
بدون معرفة المفهوم الكلي فمبنى كلام المص على ان التعريف للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي **قوله** بل تشخيصه اي تمييزه بخواصه
فان كلمة اي يطلب بها تمييز الشيء بما يخصه شخصا كان او غيره **قوله** يطلق على الكلام الازلي كما في قوله عليه السلام القرآن
كلام الله تعالى غير مخلوق الحديث وهي صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست من جنس الحروف والاصوات لا تختلف
الى الامر والنهي والاخبار ولا تتعلق بالماضي والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة
وهذا الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها يسمى كلام الله تعالى والقرآن على معنى
انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت في نظر الاصولي منوطة بالكلام اللفظي دون الازلي جعل القرآن
اسما له واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقي القيود لانا نقول التعريف
وان كان للتمييز لا بد وان يساوي المعرف فذكر باقي القيود لتحصيل المساواة **قوله** على ان الشخصي لا يحد لان معرفته لا تحصل
الا بتعيين مشخصاته بالاشارة او نحوها كالتعبير عنه باسمه العلم والحد لا يفيد ذلك لان غاية الحد التام وهو انما يشتمل على
مقومات الشيء دون مشخصاته ولقائل ان يقول ان الشخص مركب اعتباري هو مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد
معرفة الامرين لا يقال تعريف المركب الاعتباري لفظي والكلام في الحد الحقيقي لانا نقول لو سلم ذلك فمجموع
القرآن مركب اعتباري لا محالة فمع الاحاجة الى سائر المقدمات والى ما ذكر في تشخصيته من التكلفات وقد يقال
ان اقتصر في تعريف الشخصي على مقومات الماهية لم يختص بالشخص فلم يفد التمييز الذي هو اقل مراتب التعريف وان ذكر معها
العرضيات المشخصة فهم يجب دوام صدقها لامكان زوالها فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصة
وعند زوالها يزول الحد ووالفرض عن ذلك الشخص فلا يضر عدم صدق الحد بل يجب والحق ان الشخصي يمكن ان
يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل

فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير **قوله** على ان الحق هذا وهو ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي
لا يختلف باختلاف المتلفظين المقطع بان ما يقرأه كل واحد منا هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبرئيل
عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان جبرئيل عليه السلام لكان هذا امرا لا عينه ضرورة ان
الاعراض تتشخص بمحالها فتتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام في كل كتاب او شعر نسب الى احد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص
سواء قرأه زيد او عمرو او غيرهما واذا تحققت هذا فالعلوم التي من هذا القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء
علمها زيد او عمرو فالمعتبر في جميع ذلك هو الوحدة في غير المحال فعلى هذا التقدير الحق وهو ان القرآن ليس اسما للشخصي
الحقيقي القائم بلسان جبرئيل عليه السلام خاصة يكون لقوله على ان الشخصي لا يتحد تاويلان احدهما ان الشخصي الحقيقي لا يقبل الحد
لا يمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها فكذا القرآن لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته الا بان يقرأ من اوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات
بهذا الترتيب وثانيهما ان يكون اصطلاحا على تسميته مثل هذا المؤلف الذي لا تتعدد الا بتعدد المحال شخصيا ويحكم بانه لا يقبل الحد
لامتناع معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والقراءة من اوله الى آخره ولا يخفى ان الكلام في تعريف حقيقته واما اذا قصد التسمية
فهو ممكن بان يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذي صنفه
جار الله الزمخشري في تفسير القرآن والنحو علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء **قوله** فان الاعراض تتشخص اي تبلغ
بواسطة المشخصات حد الامكان تعددها الا بتعدد المحال كقول امرئ القيس قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل الى
آخر القصيدة فانه بواسطة مشخصاته من التاليف المخصوص بين الحروف والكلمات والابيات والهيئة الحاصلة بالحركات
والسكنات بلغ حد الامكان تعدده الا بتعدد اللافظ حتى اذا انضاف اليه التشخص اللافظ ايضا يصير شخصا حقيقيا لا يتعدد
اصلا فالمعرف يصطلح على تسميته مثل هذا المؤلف شخصيا قبل ان ينضاف اليه التشخص المحل ويصير شخصا حقيقيا **قوله** وقد عرف ابن الحاجب
ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي الا ان يقال المراد بسورة من جنسه في البلاغة والفصاحة وعلى التقديرين لزوم الدور
ممنوع لانا لا نم توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن بل نبو بعض مترجم اوله وآخره توقيفا من كلام منزل قرآنا كان او
غيره بدليل سورة الانجيل والزبور ولهذا احتاج الى قوله بسورة منه اي من ذلك الكلام المنزل فافهم **قوله** وفوره وابحاثه اي مباحث
اقسامه واحواله المتعلقة بافادة المعاني واثبات الاحكام فالكلام في تعريفه خارج عن ذلك والمراد بالابحاث المتعلقة بافادة
المعنى ما له مزيد تعلق بافادة الاحكام ولم يبين في علم العربية مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك لا كالاعراب والبناء
والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث العربية وان تعلقت بافادة المعاني فالمراد بالتعلق بافادة الكتاب المعنى وهذا هو
الكتاب وغيره لانا نقول وكذلك المباحث الموردة في الباب الاول بل الثاني ايضا ولهذا قيل كان حقهما ان يؤخرا عن الكتاب والسنة

الا ان نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث النظم بالحق والصق فذكر عقيبه **قوله** لما كان القرآن يريد ان اللفظ الدال
على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول
وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني وان كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع
وجعل الامام فخر الاسلام رحمه الله هذه الاقسام اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات الثلث الاول ما هو صفة اللفظ واما
الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة
والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت
بالنظم مقصودا او غير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت زيادة على النص شرطا لصحته فذهب بعضهم الى ان اقسام التقسيم الرابع اقسام
للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنى والبواقي للنظم وصرح المصنف بان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى اقتصارا
بالحاصل وميلا الى الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم الالتفات الى العبارات
واختلافها من دأب المشايخ وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا و
اراد به النظم الدال على المعنى المقطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز
يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى فاذا قصدت تادية المعنى بالتراكيب حدثت اغراض مختلفة
تقتضي اعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم فان روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغا واذا بلغ في ذلك حدا
يمتنع معارضته صار معجزا فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادة المعنى لا صفة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القرآن نفسه ايضا معجز لان الاطلاع
عليه خارج عن طوق البشر كما يقال ان تفسير الفاتحة اوقار من العلم والجواب ان هذا ايضا من اعجاز النظم بانه يحتمل من المعاني
ما لا يحتمله كلام آخر ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا وقع التوهم الناشي من قول ابي حنيفة رح بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة
ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة **قوله** والمراد بالنظم ههنا اللفظ لا يقال النظم على ما فسره المحققون هو ترتيب الالفاظ مترتبة المعاني
متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لا توالي ما في النطق وضم بعضها الى بعض كيف ما اتفق او هو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار
حتى لو قيل في قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل تبك قفا من حبيب وذكرى كان لفظا لا نظما لانا نقول هو يطلق في هذا المقام على
المفرد حيث يقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير اللهم الا ان يقال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة
بالنظم بان تقع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك ونحو ذلك عرفا هو اللفظ دون النظم
فان قيل كما ان اللفظ يطلق على الرمي فكذا النظم يطلق على الشعر فينبغي ان يحترز عن اطلاقه قلنا النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ومنه نظم الشعر واللفظ
حقيقة في الرمي ومنه اللفظ بمعنى التكلم فاوثر النظم رعاية للادب واشارة الى تشبيه الكلمات بالدر **قوله** بل اعتبر المعنى لان مبنى النظم على التوسعة والمعنى
هو المقصود لا سيما في حالة المناجاة فرخص في اسقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط لا يختص بالعذر وذلك فيمن لا يتهم بشيء من البدع
وقد تكلم بكلمة او اكثر غير ماولة ولا محتملة للمعاني وقيل من غير اختلال النظم حتى يبطل بقراءة التفسير اتفاقا وقيل من غير تعمد والا لكان مجنونا فيبدأ
او زنديقا فيقتل واما الكلام في ان ركن الشيء كيف لا يكون لازما فسيجيء فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن
وعدم صدق الحد اعني المنقول بين دفتي المصاحف تواترا عليه وان لم يكن قرآنا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن

في الصلوة قلنا اتمام العبارة المناسبة مقام النظم المنقول فيحمل النظم عليها متقدما في المناجاة تقديرا وان لم يكن تحقيقا او حمل
قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى دون النظم الدليل لاح له فان قيل فعلى الاول يلزم في الآية الجمع بين الحقيقة
والمجاز لان القرآن حقيقة في النظم العربي المنقول ومجاز في غيره قلنا ممنوع لجواز ان يراد الحقيقة ويثبت الحكم في المجاز بالقياس
او دلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى على ما سبق قوله بغير العربية اشارة الى ان الفارسية وغيرها سواء في ذلك وقيل
الخلاف في الفارسية لا غير قوله حتى لو قرأ آية اشارة الى انه لا يجوز الاقتصار والمداومة على القراءة بالفارسية للمتعبد
والحائض بل للمتهجد ايضا فان قيل المتأخرون على انه يجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية ويحرم لغير المتطهر مس مصحف
كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم في ذلك ايضا خلاف صحيح قوله خاصة قلنا بنى كلامه على رأي المتقدمين فانه لا نص عنهم في
ذلك والمتأخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعني المعنى قوله لكن الاصح انه يرجع الى قولهما على ما روى
نوح بن ابي مريم عنه قال فخر الاسلام لان ما قاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربي وقال
ابو اليسر هذه مسئلة مشكلة لا يتضح لاحد ما قاله ابو حنيفة رح وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا طويلا ولم يأت بدليل شاف قوله على ما
وضعه له بيان للتقسيمات الاربع اجمالا وفي النظم دلالة على ترتبها على الوجه المذكور لان السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ
للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل هو فيه وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل
هو فيه ظاهرا كان او خفيا وفخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله
في المعنى نظرا الى ان التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والاول مقدم ثم الاستعمال مرتب
على ذلك حتى كأنه لو خطر اولا المعنى ظهورا او خفاء ثم استعمل اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند القوم
الى الخاص والعام والمشترك والمأول لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك بين
الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو المأول والا فهو المشترك والمصنف اسقط المأول
عن درجة الاعتبار وادرج الجميع المذكور بالتقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه
فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم وما
يقابلاتها لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل او لا فان احتمل التأويل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فالنص
وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه بغير الصيغة فهو الخفي
او لنفسها فان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل والا فالمتشابه وبالتقسيم الرابع الى الدلالة
بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له
فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا فالاقتضاء والعمدة في ذلك هو
الاستقراء الا ان هذا وجه ضبط فان قلت من اين الاقسام التباين والاختلاف وهو مختلف في هذه الاقسام ضرورة صدق
بعضها على بعض كما لا يخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف بين جميع
اقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كما تقسيم الاسم تارة الى المعرب والمبني وتارة الى المعرفة والنكرة

مع ان كلا منهما اما معرب او مبني على انه لو جعل الجميع اقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات
كما في اقسام التقسيم الاول فان لفظ العيون مثلا عام من حيث انه يتناول جميع افراد الباصرة ومشترك من حيث
الوضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثاني **قوله** وهذا ما قال غير فخر الاسلام عن التقسيم الاول بقوله في وجوه النظم
صيغة ولغة فقيل الصيغة واللغة مترادفتان والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب
ما ذكره المصنف وهو انه عبارة عن الوضع لان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم
بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد ههنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها او الوضع
كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئة بازاء معنى المضي فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة
والهيئة فعبر بذكر بعضها عن اللفظ وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان اي
في طرق استعماله وانه في الموضوع له فيكون حقيقة او في غيره فيكون مجازا او في طرق جريان النظم في بيان المعنى واظهاره
من حيث انه بطريق الوضوح فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية وعن الثالث بقوله في وجوه البيان
بذلك النظم اي في طرق اظهار المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني اي معرفة
طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام بانه يطلع عليه من طريق العبارة او الاشارة او غيرهما **قوله** التقسيم
الاول اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه لكثير او لواحد والاول اما ان يكون وضعه لكثير بوضع كثير او لا فان كان بوضع
كثير فهو المشترك والا فاما ان يكون الكثير محصورا في عدد معين بحسب دلالة اللفظ او لا فان لم يكن محصورا فان كان
اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له من افراد ذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكر وان كان محصورا فهو من اقسام الخاص
والثاني وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي او نوعي او جنسي فهو من اقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام
والخاص والواسطة بينهما فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين
فقط وهذا التعريف شامل للاسماء التي وضعت اولا للمعاني الجنسية ثم نقلت الى المعاني العلمية لمناسبة او لا لمناسبة بل بجميع
الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكوة والفعل والدور
ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض **قوله** فالعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له
فقوله وضعا واحدا اخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة واما بالنسبة الى افراد معنى واحد له كالعيون لافراد العين الجارية
فهو عام مندرج تحت الحد والاقرب ان يقال هذا القيد للتحقيق والايضاح لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس مستغرقا
على ما يجيء فان قيل المراد بالاستغراق اعم من ان يكون على سبيل الشمول كما في صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والقوم
او على سبيل البدل كما في مثل من دخل داري او لا فلا كذا والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل قلنا فح يدخل في حد العام
النكرة المثبتة فانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل فان قيل هي ليست بموضوعة لكثير قلنا لو سلم فانما يصلح جوابا عن النكرة
المفردة دون الجمع المنكر فانه يستغرق الآحاد على سبيل البدل عند القائلين بعدم عمومه ايضا والمراد بالوضع للكثير الوضع
لكل واحد من وحدان الكثير او لا مشترك فيه وحدان الكثير او المجموع وحدان الكثير من حيث هو المجموع فيكون

٣٣

فيكون كل من الواحد ان نفس الموضوع له او جزئيا من جزئياته او جزءا من اجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام
واسماء العدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس ايضا لانه موضوع للكثير بحسب الاجزاء قلنا المعتبر هو الاجزاء
المتفقة في الاسم كاحاد المائة فانها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية عام
ولم توضع للكثير قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منتفي عن الكثير الغير المحصور
واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الاحاد في المفرد عن المجموع في الجمع لا نفي العموم وهذا معنى الوضع النوعي
لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك لا يقال النكرة المنفية مجاز
والتعريف للعام الحقيقي لانا نقول لا نسلم انها مجاز كيف ولم يستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو فرد مبهم وقد صرح
المحققون من شارحي اصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون في اللفظ دلالة على انحصاره
في عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول يرجع
يكون لفظ السموات موضوعا لكثير محصور ولفظ الف الف موضوعا لكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثاني
اسم عدد لا يقال هذا القيد مستدرك لان الاحتراز عن اسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة
مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من الاحاد لانا نقول اراد بالصلوح صلوح اسم الكلي لجزئياته او الكل لاجزائه
فاعتبر الدلالة مطابقة او تضمنا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى
الاحاد مستغرقة لما يصلح له فدخلت في الحد وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له تناوله لذلك بحسب
الدلالة **قوله** والا فجمع منكر المعتبر في العام عند فخر الاسلام وبعض المشايخ رحمهم الله هو انتظام جميع من الاسميات باعتبار امر مشترك
فيه سواء وجد الاستغراق او لا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا او لا والمص رح لما اشترط الاستغراق على ما هو اختيار
المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعاما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير
يكون المراد بالجمع المنكر في قوله والا فجمع منكر الجمع الذي تدل قرينة على عدم استغراقه مثل رايت اليوم رجالا وفي الدار رجال الا
ان هذا غير مختص بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل او غيره يلزم ان يكون واسطة جمعا منكرا او نحوه على مقتضى
عبارة المص لدخوله في قوله وان لم يستغرق فجمع منكر ونحوه وفساده بين **قوله** او باعتبار النوع كرجل وخمر اشارة الى ان النوع في عرف
الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان الشرع يجعل الرجل والمراة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل باحكام
مثل النبوة والامامة والشهادة في الحدود والقصاص وغير ذلك **قوله** ثم المشترك ذكر فخر الاسلام وغيره ان اقسام النظم صيغة ولغة اربعة
الخاص والعام والمشترك والمأول وفسر المأول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي واورد عليه ان المأول قد لا يكون من
المشترك وترجيحه قد لا يكون بغالب الراي كما ذكر في الميزان ان الخفي والمشكل والمجمل اذا حصلها البيان بدليل قطعي يسمى
مفسرا واذا زال خفاؤها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى ماولا واجيب عن الاول بان ليس المراد تعريف المطلق المأول بل المأول من
المشترك لانه الذي من اقسام النظم صيغة ولغة وعن الثاني بان غالب الراي معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او القياس او التامل في الصيغة
كما في ثلثة قروء او معنى كونه من اقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بعد التاويل مضاف الى الصيغة وقيل المراد بغالب الراي التامل والاجتهاد وفي نفس

الصيغة وقيد بالاشتراك والترجيح بالاجتهاد والتأويل في نفس الصيغة لتحقيق كونه من اقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك موضوع
لمعان متعددة يحتمل كلا منها على سبيل البدل فاذا حمل على احدها بالنظر في الصيغة اي اللفظ الموضوع لم يخرج من اقسام النظم صيغة
ولغة اي وضعا بخلاف ما اذا حمل عليه بقطعي فانه لا يكون تفسيرا الا تأويلا او بقياس او خبر واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار من
اقسام النظم صيغة ولغة وكذا اذا لم يكن مشتركا بل خفيا او مجملا او مشكلا فانه بل خفاؤه بقطعي او ظني **قوله** وايضا الاسم
الظاهر قيد بذلك لان المضمر خارج من الاقسام وكذا اسم الاشارة فكانه اراد ليس بمضمر ولا اسم اشارة والصفة بمقتضى هذا
التقسيم اسم مشتق يكون معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب
مع الفاعل والمضروب معناه الضرب مع المفعول وهذا معنى قولهم ما دل على ذات مبهمة ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع
وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات اذ ليس معنى المقتل هو القتل مع الفعل ومعنى
المفتاح هو الفتح مع الفعال اذ التعبير عما يصدر عنه الفعل او يقع عليه بالفاعل او المفعول شائع بخلاف التعبير عن المكان
والآلة بالمفعل والمفعال ولقائل ان يقول هذا التفسير لا يصدق الا على صفة تكون على وزن الفاعل او المفعول
لان التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون بالفاعل او المفعول لا بالافعل والفعلان والفعل والمستفعل والمفعلل و
نحو ذلك فليس معنى الابيض والافضل مثلا هو البياض والفضل مع الافعل ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان
ولا معنى الخير هو الخيرية مع الفعل ولا معنى المستخرج والمدحرج هو الدحرجة والاستخراج مع المستفعل والمفعلل
وان منع ذلك يمنع خروج اسم المكان والآلة للقطع بان القول بان معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس ابعد
من القول بان الابيض معناه البياض مع الافعل والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعلل **قوله** وهما اي العلم و
اسم الجنس اما مشتقان كحاتم ومقتل ولا يصح التمثيل بنحو ضارب لانه جعل الصفة قسما لاسم الجنس او لا كزيد ورجل
والاشتقاق يفسر تارة باعتبار العلم فيقال هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى والتركيب فترد احدهما الى
الآخر والمردود مشتق والمردود اليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو ان تأخذ من اللفظ ما يناسبه في حروفه الاصل
وترتيبها فتجعله والاعلى معنى يناسب معناه فالمأخوذ مشتق والمأخوذ منه مشتق منه ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا باعتبار
المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الاصلي المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير **قوله** ان اريد منه المسمى بلا قيد مطلق
مشعر بان المراد في المطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة تحرير فرد من افراد
هذا المفهوم غير مقيد بشيء من العوارض **قوله** فهي ما وضع لما كان الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وهو ما استعمل في
الفرد دون نفس المسمى وفي مقابلته بعض اقسام المعرفة وهو العهود اورد تعريفي النكرة والمعرفة على ما يشتمل الاقسام كلها **قوله**
عند الاطلاق للسامع قيد ان للتعيين وعدمه والاحسن ما قيل ان المعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شيء لا
بعينه فالمعتبر في التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الاطلاق دون الوضع لا جماعا عند السامع دون المتكلم على
ما ذهب اليه الشارح لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ **قوله** اعلم انه
يجب ان يريد ان تمايز الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والحيثيتان

الانيا الاسم ظاهر
ان كان معناه ملحوظا بالنظر الى الذات
ان اشتق منه مع وزن المشتق فهو الاسم
الا فان اشتق منه فعل والاسم مشتق
بحالة اشتقاق او لا فهو كل من الصفة و
الجنس ان اريد به اي بلا قيد مطلق او
مع قيد او اشتمل كلما اقام الى بعضها
معنا فهو صفة او منكر او نكرة اي ما وضع
لا بعينه عند الاطلاق للسامع و
ما وضع لمعين عند الاطلاق لا في الذهن
وان قلت عند الاطلاق اذ لا فرق بين
النكرة في التعيين وعدم التعيين عند الوضع
وان قلت للسامع لانه اذا قال جاءني رجل
يمكن ان يكون الرجل معينا للمتكلم فعلم من
هذا التفسير جدوى كل من الاقسام وعلم
المطلق من اسم الجنس

لان المطلق وضع للوا
النووي واعلم انه يجب في كل قسم من هذه
الاقسام ان يكون من حيث هو كذلك حتى لا يوجد
التداخل بين كل قسم وقسم فان بعض الاقسام قد
يجتمع مع بعض وبعضها لا يشتمل الاقسام قد
فمن حيث ان الجنس وضعت تارة للماهية وتارة
لمعين اما يكون المعين مشتركا بين الماهية والكثرة
ان يكون مثلا فرادا تلك الكثرة ومن حيث
مثلا يكون عاما بين الماهية والكثرة فيما لا
العام والمشترك لكن بين العام والخاص تناف فلا يمكن
ان يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالنسبة
هذا في الجواب فانه يسهل بعد الوقوف
على الحدود

قد بينا فيان كالوضع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد لافراد معنى واحد كما في لفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعا
واحدا لافراد العين الجارية ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك
وقد يتنافيان كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد او لكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبار الحيثيتين لان
الحيثيتين متنافيان لا يجتمعان في لفظ واحد وما ذكر من ان النكرة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فتسمية جوابه هذا غاية
ما تكلف في تقرير هذا التقسيم وتبيين الاقسام والكلام بعد موضع نظر **قوله** فصل لما فرغ عن الكلام في نفس التقسيم اورد
ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام الاول في حكم الخاص الثاني في حكم العام الثالث في قصر العام الرابع في الفاظ
العام الخامس في المطلق والمقيد السادس في المشترك وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد او لكثير محصور وضعا واحدا
واشرنا الى ان مثل لفظ المائة ايضا موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان المص جعله قسيما لنظرا الى اشتمال معناه على
اجزاء متفقة فاحتيج في التعريف الى كلمة او وذكر فخر الاسلام رح ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم
وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم يخرج
التثنية لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقدم التعريف بهذا الا انه افرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص
على العام تنبيها على كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه اصلا ولا يخفى ما في
هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل وهذا تعريف لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقي تنبيها على
جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني وهذا وهم اذ ليس المراد بعدم جريان
العموم في المعاني انه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان المعنى
الواحد لا يعم متعددا واعترض ايضا بانه اذا كان تعريفا لقسمي الخاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو ضرورة
ان المحدود ليس مجموع القسمين فجوابه ان المراد ان هذا بيان لقسميه على وجه يوخذ منه تعريف قسمي الخاص بدليل انه ذكر كلمة كل في الخاص
اسم لكل من القسمين لا لاحد القسمين على ان الواو قد تستعمل بمعنى او وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك
على معنيين احدهما الخاص مطلقا والآخر خاص الخاص اعني الاسم الموضوع للمسمى المعلوم اي العين المتشخص **قوله** يوجب الحكم
اي يثبت اسنادا مرا الى آخر على ما ذكر في مثل زيد عالم ان زيدا خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم وان فسر بالحكم
الشرعي بناء على ان الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبعد فان قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيد او عالم قلنا كانه
اراد ان له وخلافا في ذلك وعبارتهم في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا لما اريد به من الحكم الشرعي كلفظة
الثلاثة في ثلاثة قروء يتناول الاحاد المخصوصة قطعا لاجل ما اريد به من تعلق وجوب التربص به **قوله** قطعا اي على وجه يقطع الاحتمال
الناشي عن دليل ويجيء في آخر التقسيم الثالث ان القطع يطلق على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي الاحتمال الناشي عن
دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشي عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ويقتضي الاخص اعم من المقيد
الاعم فلذا قال والمراد ههنا المعنى الاعم **قوله** ففي قوله تعالى ثلاثة قروء بيان للتفريعات على ان موجب الخاص قطعي تقرير الاول
ان القروء ان حمل على الطهر لبطل موجب الثلاثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق واما

بالزيادة وان لم يعتبر وهو ظ فان قيل كلاهما جائزان اما النقصان فكما في اطلاق الاشهر على شهرين وبعض شهر في قوله تعالى
الحج اشهر معلومات واما الزيادة فيلزمكم من حمل حكم القرء على الحيض فيما اذا طلقها في الحيض فانه لا يعتبر بتلك الحيضة فالواجب ثلثة
حيض وبعض واجيب عن الاول بان الكلام في الخاص والشهر ليس كذلك بل هو عام او واسطة وعن الثاني بانه وجب
تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجبت بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزية ومثله في جائز العدة كما في عدة الامة
فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرئين ضرورة وليس الواجب عند الشافعي رحمه الله ثلثة اطهار
غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى يتاتى له مثل ذلك وايضا انما حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع في الطهر
لانه المقصود بنظر الشرع في بيان ما يتعلق به من الاحكام ويعرف حكم غير المشروع بدلالة نص او اجماع فكان قوله واطلاق
المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر اشارة الى هذا وعلى اصل الاستدلال منع لطيف وهو انا لا نم انه اذا لم يعتبر الطهر
الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلثة اطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون الا الاطهار الثلثة الكاملة ويلزم
مضي البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب بالعدة لكنه لا يفيد الشافعي رح لانه لا يقول بوجوب
ثلثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيد ابا حنيفة رح في دفع ما يورد من المعارضة بوجوب ثلثة حيض وبعض فيما
اذا طلقها في الحيض قوله على ان بعض الطهر جواب سؤال توجيه انا لا نم انه اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان
الواجب طهرين وبعضا لا ثلثة وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما للمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل
والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا وتوجيه الجواب على ما ذكره القوم ان الطهر ان كان اسما للمجموع فقد ثبت
ما ذكرنا سالما عن المنع وان لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل ضرورة اشتماله على ثلثة اطهار واكثر
باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المص انه لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق على البعض
فيلزم انقضاء العدة بمضي شيء من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك فان قيل الطهر حالة مستمرة
لا يدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة مثل القيام والقعود فانها لا تتصف باسماء
الاعداد الا عند انقطاعها بالاضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم
انقضاء العدة بطهر واحد وانما يلزم ذلك لو كان كل بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث
بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا
واحدا ما لم ينقطع قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد وكما يتوقف على انتهائها يتوقف على ابتدائها فانه كما لا يتصف اول النهار
بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه
على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك وان ادعى جوازه الاول دون الثاني لم يكن
بين البيان قوله وقوله تعالى فان طلقها ذكر الامام فخر الاسلام من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق لانه فسخ عملا
بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله فان
طلقها الا ان كون الاول من هذا الباب ليس بظاهر فلهذا اقتصر المص على الثاني مشيرا في اثناء تحقيقه الى الاول

على ان بعض الطهر الثالث كذلك
يعني هذا اذا كان الثالث كذلك
فيه اجوابه عن سؤال مقدر وهو ان يقال
الواجب ثلثة اطهار وبعض الطهر فان الطهر الواحد
فيه اذا اعتبر لان بعض الطهر مع منافي
الواجب ثلثة اطهار وبعض الطهر ليس بطهر لانه لو كان كذلك
لا يكون بين الاول والثالث فرق فيكفي في ثالث
بعض الطهر وهذا الجواب ضعيف
الشرح وهذا اعلان الاجماع وهذا الجواب فالاخر
الشافعي رح وقد تقرر بهذا انه وقوله تعالى فان
طلقها فلا تحل له الطلاق بالاقراء
بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي رح
الخاص تحقيقه انه تعالى ذكر الطلاق
الرجعي مرتين ثم ذكر افتداء المراة وفسخ
تخصيص فيها ما تقرر قبل الزوج على ما يجوز
وجود الطلاق حقيقة بعد الخلع فلا يلزم
ان في الآية الاشارة الى ان الخلع طلاق
الكتاب لان الافتداء فسخ بخلاف الخلع
الطلاق مذكور في اول الكلام ثم قال
فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانا
وانفصالا عن الاول الكلام

وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب المرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات يتربصن الى قوله وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله الطلاق
مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان اى التطليق الشرعى تطليقة بعد تطليقة على التفرق دون الجمع كذا قيل نظرا الى ظاهر عبارة المصنف
وليس بمستقيم لان قوله والمطلقات يتربصن الخ بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدأ لبيان كيفية الطلاق
فى شرعيته وذكر الطلاق الف مرة بدون ما يدل على تعدده وترتب لا يقتضى تعدده حتى يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا للثالثة
بل الصواب ان قوله مرتين قيد للطلاق لا لذكره اى انه تعالى ذكر الطلاق الذى يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان اى تطليقتان بدليل
قوله ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين فانه صريح فى انه اراد بالمرتين التطليقتين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم اى علمتم او ظننتم
ايها الحكام ان لا يقيما اى الزوجان حدود الله اى حقوق الزوجية فلا جناح عليهما اى فلا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما
افتدت به نفسها وفى تخصيص فعل المرأة بالافتداء تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانه تعالى لما جعلهما فى قوله ان لا يقيما
حدود الله ثم خص جانب المرأة مع انها لا تخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا لطريق التقرير وذلك ان فعل الزوج هو الذى
تقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوعى الطلاق اعنى بغير مال وبمال وهو الافتداء وصار كالتصريح بان فعل الزوج فى الخلع
وافتداء المرأة طلاق لا فسخ كما ذهب اليه الشافعى رح فيما روى عنه وان كان الصحيح من مذهبه انه طلاق لا فسخ والا يلزم ترك الظاهر
بهذا البيان الذى هو فى حكم المنطوق وهو الذى عبر عنه فخر الاسلام بترك العمل بالخاص والمصرح بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها
اى بعد المرتين سواء كان على مال او بدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء قوله فساد التركيب هو ترك العطف على الاقرب الى
الابعد مع توسط الكلام الاجنبى فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المصنف حيث قال فان
طلقها اى بعد المرتين فكيف حكم بفساده قلنا الحكم بالفساد انما هو على تقدير ان يكون قوله ولا يحل لكم الى آخره كلاما معترضا مستقلا وارد
فى بيان الخلع غير متصرف الى الطلقتين المذكورتين واما على ما ذهب اليه المصنف وعامة المفسرين رح ودل عليه سياق النظم وهو ان
الافتداء متصرف الى الطلقتين والمعنى لا يحل لكم ان تاخذوا فى الطلقتين شيئا ان لم يخافا ان لا يقيما حدود الله فان خافا ذلك فلا اثم
فى الاخذ والافتداء فلا فساد لان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه قال فان
طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احدهما خلع وافتداء بهذا يندفع اشكالان احدهما لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين
عملا بموجب الفاء فى قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله الآية الثانى لزوم ترتيب الطلاق بقوله فان طلقها لترتبه على الخلع المترتب
على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس بمترتب على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف
لا جناح فى الافتداء لكن يرد اشكالان احدهما ان لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعى على ما صرحوا به لان الخلع
طلاق بائن وثانيهما ان يصح التمسك بالآية فى ان الخلع طلاق وانه يحقق الصريح لان المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع وجوابه
عن الاول بان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الاخذ وعن الثانى بان الآية نزلت فى الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب
بان الطلاق على مال اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا فى ان ما يكون
بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاعه فى انه طلاق وانه يحقق صريح الطلاق فان قيل الفاء فى الآية لمجرد العطف
من غير تعقيب ولا ترتيب والا لزم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة وجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء

والطلاق على المال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله فان طلقها فلا تحل له وسلم فيما الاجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة
لا يقال الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم لانا نقول الفاء للترتيب في الوجود والا فالترتيب في الذكر حاصل في
جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة
الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم فلا بد ان يكون قوله تعالى فان طلقها فانا نحكم التسريح على
معنى انه اذا ثبت انه لا بد للطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان اثر التسريح فلا تحل له من
بعد حتى تنكح زوجا غيره وح لا دلالة في الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع قوله ان تبتغوا مفعول له اي بين لكم
ما يحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور ويجوز ان يكون بدلا مما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة
والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين والمراد العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل تراجع الى الوسط
قوله والخلاف هنا في مسئلة المفوضة من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر او على ان
لا مهر لها لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر لا يصلح محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي رح بل المراد من المفوضة
هي التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها فزوجها وقد يروى المفوضة بفتح الواو على ان الولي
فوضها اي زوجها بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر قوله الباء لفظ خاص يعني انه حقيقة في الالصاق مجاز في
غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك قوله قد علمنا ما فرضنا المشهور ان الفرض حقيقة في القطع والايجاب ومعنى الآية قد علمنا
ما اوجبنا على المؤمنين في الازواج الا ما من النفقة والكسوة والمهر بقرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم على الازواج
مع ان الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع فذهب الاصوليون الى ان الفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير بدليل
غلبة استعماله فيه شرعا يقال فرض القاضي النفقة اي قدرها او تفرض الهمن فريضة اي تقدروا او فرضنا لها اي قدرنا
لها سهم الفرائض للسهام المقدرة مجازا في غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى للتضمين معنى الايجاب في قوله وما ملكت ايمانهم
معناه وما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم على ان الفرض ههنا بمعنى الايجاب ولما كان هذا مخالفا للتصريح الائمة بانه حقيقة في
القطع لغة وفي الايجاب شرعا عدل المص رح عن ذلك وقال خص فرض المهر اي تقديره بالشارع وتحقيقه ان اسناد الفعل
الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع
على ما هو وضع الاسناد وهذا دقيق سلمنا الا انه يتوقف على كون الفرض ههنا بمعنى التقدير دون الايجاب قوله وبمسائل الصوم
والقطع مع الضمان هما مسئلتان خالف فيهما الشافعي ابا حنيفة رح محتجا بان فيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص تقرير الاولى ان الله تعالى
في قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص في الغاية وذكر الغاية في انتهاء ما يثبتها الا في اثبات ما بعدها فوطء الزوج الثاني
يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن المحرمات
كما في الصوم ينتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية فوطء الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من
طلقات الزوج الاول اذا كانت ثلاثا لثبوت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلث اذا لا يثبت الحرمة ولا تصور للغاية الا في
قبل وجود اصله فهي القول بانه يهدم ما دون الثلث ايضا كما هو مذهب ابي حنيفة رح بناء على ان وطء الزوج

الثاني ثبت حل جديد ترك العمل بالخاص وجوابه ان المراد بالنكاح هنا العقد بدليل اضافته الى المرأة واشتراط الدخول لا
يثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال لا حتى تذوقي جبل الذوق غاية لعدم العود فاذا وجد يثبت العود
وهو حادث لا سبب له سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل ولقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له جعل
الزوج الثاني محللا اي مثبتا للحل ففي ما دون الثلث يكون الزوج الثاني متمما للحل الناقص بالطريق الاولى وتقرير الثانية
ان في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لفظ القطع خاص في الابانة عن الشيء من غير دلالة على ابطال
العصمة ففي القول بان القطع موجب ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه او استهلاكه كما هو
مذاهب ابي حنيفة رح ترك العمل بالخاص وجوابه ان انتفاء الضمان ثبت بقوله تعالى جزاء بما كسبا فان الجزاء المطلق في
معرض العقوبات ما يجب حقا لله تعالى خالصا فيجب ان يكون الجناية واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته تحويل العصمة
التي هي محل الجناية الى الله تعالى عند فعل القطع حتى يصير المال في حق العبد ملحقا بالاقيمة له كالعصير اذا تخمر وفي المسلمين
اعتبارات سؤالا وجوابا اعرضنا عنها مخافة التطويل **قوله** فصل حكم العام عند عامة الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل
عموم او خصوص وعند الشيخ والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك
وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الافراد قطعا ويقينا عند مشايخ العراق وعامة المتاخرين وظنا
عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي رح والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد
ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس واستدل على مذهب التوقف تارة ببيان ان مثل هذه الالفاظ
التي ادعي عمومها مجمل واخرى ببيان انه مشترك اما الاول فلان اعداد الجمع مختلفة من غير اولوية البعض ولانه يؤكد بكل
وجميعهن مما يفيد بيان الشمول والاستغراق فلو كان للاستغراق لما احتيج اليه فهو للبعض وليس بمعلوم فيكون مجملا
واما الثاني فلانه يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد والكثير فقوله وانه يؤكد بكل
عطف على قوله لاختلاف اعداد الجمع فيكون دليلا آخر على الاجمال ويحتمل ان يكون عطفا على قوله لانه مجمل فيكون دليلا
على مذهب اهل التوقف والجواب عن الاول انه يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال
وعن الثاني ان التاكيد دليل العموم والاستغراق والا لكان تاسيسا لا تاكيدا صرح بذلك ائمة العربية وعن
الثالث ان المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه للقطع بانه حقيقة في الكثير على ان كون الجمع مجازا في الواحد مما اجمع
عليه ائمة اللغة والمراد بالجمع هنا ما يعم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس وكان ابو سفيان واعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم يوم احد بان يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنى الموعد رعب ونادم وجعل لنعيم بن
مسعود عشرا من الابل على ان يخوف المؤمنين فهم الذين قال لهم الناس اي نعيم بن مسعود ان الناس اي اهل مكة قد جمعوا
اي الجيش لكم اي لقتالكم **قوله** لانه المتيقن استدل على المذهب الثاني بانه لا يجوز اخلاء اللفظ من المعنى والواحد
في الجنس والثلاثة في الجمع هو المتيقن لانه ان اريد الاقل فمجموعهن المراد وان اريد ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته
على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض والجواب انه اثبات اللغة

بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم ربما كان احوط فيكون ارجح ولا يخفى ان التوضيح بقوله لفلان على دراهم مبني على
تقدير كون الجمع المنكر عاما وعلى تقدير كون الاقل في جمع الكثرة ايضا هو الثلاثة على خلاف ما اشار اليه في دليل
الاجمال **قوله** لان العموم استدل على المذهب المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر
وليس الحاجة الى التعبير عنه فلا بد من ان يوضع له لفظ بحكم العادة لكثير من المعاني التي وضع لها الالفاظ لظهورها وللحاجة الى
التعبير عنها فقوله لا بد ان يكون لفظ يدل عليه يعني بالوضع ليثبت كونه عاما وفيه نظر لان المعنى الظاهر قد يستغني عن الوضع له خاصة
بالمجاز والاشتراك او نحو ذلك كخصوص الروائح والطعوم التي اكتفى في التعبير عنها بالاضافة كرائحة المسك على ان هذا انما
الوضع بالقياس واما الاجماع فلانه ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير فانه
قيل فهم ذلك بالقرائن قلنا فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر يجوز ان يفهم بالقرائن فان الناقلين
لنا لم يتناولوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال **قوله** وحرمتهما اي الجمع بينهما وطيا بالملك
اخرى وسببه قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات السابقة قيل ذلك بطريق الدلالة
لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطء فلان يحرم وطيا بملك اليمين اولى فاعتبر
بان مذاق لا يعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة واجيب بانه قد خص من المبيح الامة المجوسية والاخت من الرضاعة
واخت المنكوحة فلم يبق قطعيا فعارضه النص المحرم وانكان بطريق الدلالة فاشار المص الى ان تحريم الاختين وطيا
بملك اليمين ثبت ايضا بالعبارة لان قوله تعالى وان تجمعوا في معنى مصدر معرف بالاضافة او اللام اي جمعكم
والجمع بين الاختين سواء كان في النكاح او في الوطء بملك اليمين **قوله** في مقدار ما يتناوله الاتيان لان الدلالات لا احتمال
لما يتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون ازواجا الذين لا يتناول الحامل المطلقة فقوله دلالات لا احتمال
باعتبار ايجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل اربعة اشهر وعشرا يكون
منسوخا **قوله** لكن عند الشافعي رح قد سبق ان القائلين بان العام يوجب الحكم فيما يتناوله منهم من ذهب الى ان موجبه ظني ومنهم من ذهب الى
انه قطعي يعني لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشيا عن الدليل فمسلك الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه كثير يعني ان
العام لا يخلو عنه الا قليلا بعونة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم وقد نافي السموات وما في الارض حتى صار غير ذلك المثل
انما من عام الا وقد خص منه البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فانه ليس بشائع
في الخاص شيوع التخصيص في العام حتى ينشأ عنه احتمال المجاز في كل خاص فان قيل بل لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم
القرينة لان مجرد القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له ماخوذ في تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كاف

في احتمال المجاز وهو قائم اذ لا سبيل للقطع بعدم القرينة الا نادرا ولما كان المختار عندهم ان موجب العام قطعي استدل على ثبوته اولا وعلى بطلان
مذهب المخالف ثانيا واجاب عن تمسكه ثالثا اما الاول فتقريره ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه حتى
يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص يثبت مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز واما
الثاني فتقريره انه لو جاز ارادة بعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب من الالفاظ
العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما يفهمه السامعون من العموم وعن الشرع لان عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض
من غير قرينة لما صح فهم الاحكام بصيغة العموم ولما استقام منا الحكم بحق جميع عبيد من قال كل عبدي فهو حر وهذا يؤدي الى التلبيس
على السامع وتكليفه بالمحال فان قيل لما لم يكلفنا الله بما ليس في الوسع سقط عنا اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم
الظاهر لكنها بقيت في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي مع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان قلنا لما كان التكليف
بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم يعتبر الارادة الباطنة في حقنا لا علما ولا عملا واقيم السبب الظاهر مقام
الباطن يتيسر او بقي ما يفهم من العموم الظاهر قطعيا وقد يقال ان العلم عمل القلب وهو الاصل ولما لم يعتبر الارادة الباطنة في حق التبع وهو العمل
فاولى ان لا تعتبر في حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه ينتقض بخبر الواحد والقياس ولان عدم اعتبارها في حق التبع احتياط وذلك في
حق العمل دون العلم ولان الاصل اقوى من التبع فيجوز ان لا يقوى مثبت التبع على اثبات الاصل واما الثالث وهو الجواب عن تمسك
المخالف فقد ذكره على وجه يستتبع الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف في العموم بانه يؤكد بكل واجمعين وتقريره انه ان اريد باحتمال التخصيص
مطلق الاحتمال فهو لا ينافي القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشي عن الدليل فيجوز ان يكون قطعيا مع احتمال الخصوص احتمالا غير ناشئ
عن الدليل كما ان الخاص قطعي مع احتماله المجاز كذلك فيؤكد العام بكل واجمعين ليصير محكما ولا يبقى فيه احتمال الخصوص اصلا كما يؤكد الخاص في
مثل جاءني زيد نفسه او عينه لدفع احتمال المجاز بان يجيء رسوله او كتابه وان اريد انه يحتمل التخصيص احتمالا ناشيا عن الدليل فهو ممنوع قوله لان
التخصيص شائع فيه وهو دليل الاحتمال قلنا لا نم ان التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال شائع بل هو في غاية القلة لانه انما يكون بكلام
مستقل موصول بالعام على ما سيأتي وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او مستقل موصول
او متراخ ولا شك في شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل او بالمستقل المتراخي
فلا ان يقول قصر العام على بعض المسميات شائع فيه بمعنى ان اكثر العمومات مقصور على البعض فيورث الشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد في العام
سواء ظهر له مخصص اولا وليس دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا والمصنف توهم ان مراد الخصم ان التخصيص شائع في العام
فيورث الشبهة في تناوله لجميع ما بقي بعد التخصيص كما هو المذهب في العام الذي خص منه البعض ولهذا قال لا نم ان التخصيص الذي يورث شبهة
في العام شائع بلا قرينة وقد عرفت ان المراد ان التخصيص اي القصر على البعض شائع كثير في العمومات بالقرائن المخصصة فيورث شبهة البعضية
في كل عام فيصير ظنيا في الجميع وح لا ينطبق الجواب المذكور عليه اصلا ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى ثم لا يخفى ان قوله وان كان المخصص
هو الكلام فان كان متراخيا فلا نم انه مخصص لا يستقيم الا ان يريد بالمخصص الاول ما لا دلالة الخصم وح لا فائدة في منع كونه مخصصا بالمعنى
الآخر الاخص وقوله بلا قرينة وان لم يكن صريحا في كلام الخصم الا انه مراد حتى ان خلو العام عن التخصيص يحتاج عنده الى القرينة على ما اشرنا
اليه فلهذا صرح به في المنع قوله واذا ثبت هذا اي كون العام قطعيا عندنا فالشافعي رح فان تعارض الخاص والعام

بشرط ان لا يتعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على انه نسخ ومع ان في الواقع احدهما ناسخ والآخر منسوخ لكن لما جهلنا الناسخ بالمنسوخ عملنا على المقارنة والا يلزم الترجيح من غير مرجح فعند الكرخي انه يخص به ويعتبر بثبت حكم الشارع في قوله ولاه وان كان عاما متأخرا نسخ الخاص عندنا

وان كان الخاص متأخرا فان كان مع صدور العام متأخرا فان كان مع صدور العام متقدما وان كان مع صدور العام متقدما وذلك القدر الذي يتناوله الخاص والعام والخاص والعام بالكلية من الخاص ما سمي للعام بالكلية من وذلك القدر فقوله

بان يدل احدهما على ثبوت الحكم والآخر على انتفائه فاما ان يعلم تاخير احدهما عن الآخر او لا فان لم يعلم حمل على المقارنة وان جاز ان
يكون احدهما في الواقع ناسخا للآخر لتاخره والآخر منسوخا لتقدمه وانما قيدنا بالجواز لاحتمال ان يكون الخاص في الواقع
موصولا بالعام فيكون مخصصا لا ناسخا واذا حمل على المقارنة فعند الشافعي رح تخصيص العام بالخاص لانه ظني والخاص قطعي
فلا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر الذي تناوله الخاص والعام جميعا لا في القدر الذي تفرد
العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض ويسمى حكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ مثال ذلك قوله تعالى
والذين يتوفون منكم وقوله تعالى واولات الاحمال على راي علي رض فيثبت حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها
لا في الحامل المطلقة اذ لا يتناولها الاول ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا يتناولها الثاني فان قيل كل من
الآيتين عام قلنا المراد بالخاص هنا الخاص بالنسبة الى العام بان يتناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا
في نفسه او عاما متناولا لشيء آخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما في هذا المثال او غير متناول فيكون العموم والخصوص
مطلقا كما في اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة وان علم التاريخ فالمتاخر اما العام واما الخاص فعلى الاول العام
ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ له في قدر ما تناوله ان كان متراخيا عنه
كما في الآيتين على راي ابن مسعود رضي الله عنه فان قوله واولات الاحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون فمن حيث
انه عام من وجه خاص من وجه يكون مثالا للتاخر العام عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون
في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت انتساخ الخاص بالعام المتاخر ينبغي ايضا ان يفيد بقدر ما تناوله لا ان ذلك
الخاص يجوز ان يتناول افرادا لا يتناولها العام فلا ينسخ في حقها كما في قوله تعالى والذين يتوفون في حق غير الحامل قلت
هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام
في حق كل ما تناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون عاما من
حيث تناوله للخاص المتاخر وغيره قوله حتى لا يكون تقديم على جهل الخاص المتراخي ناسخا لا مخصصا يعني يكون العام
فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما اذا كان الخاص المتاخر موصولا به على ما سيجيء قوله فصل قصر العام على بعض ما يتناوله
تخصيص عند الشافعية واما عند الحنفية رح تفصيل وهو انه اما ان يكون بغير مستقل او مستقل والاول ليس بتخصيص بل ان
كان بالا واخواتها فاستثناء والا فان كان بان وما يودي مؤداها فشرط والا فان كان بالى وما يفيد معناها فغاية
والا فصفة نحو في الغنم السائمة زكوة وغيرها نحو جاءني القوم اكثرهم فعلم انه لا ينحصر في الاربعة والثاني هو التخصيص سواء
كان بدلالة اللفظ والعقل او الحس او العادة او نقصان البعض الافراد او زيادته وتفسير غير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام
ولا يكون تاما بنفسه لا يقال انه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المقدم على المستثنى منه نحو ان دخلت الدار
فانت طالق وما جاءني الا زيد احد لتعلقهما بآخر الكلام لا بصدره ولا للوصف بالجمل نحو لا تكرم رجلا ابوه جاهل والاستثناء
بمثل ليس زيدا او لا يكون زيد الا انه كلام تام لانا نقول المراد بصدر الكلام ما هو متقدم في الاعتبار سواء قدم في الذكر
او آخر ولا يخفى انه لا بد من اعتبار الشيء اولا ثم اخراج البعض منه وتعليقه وقصره على بعض التقادير والمراد

بالكلام الغير التام بالايضاح المعنى لو ذكر منفردا او الجمل الوصفية والاستثنائية مثل ليس زيدا ولا يكون زيد الكذلك لا ميتا جهالى مرجع
الضمير فان قلت لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت
بل المراد ههنا ان يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض الآخر لا نفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل آخر ولو انعدم
انعدم بالعدم الاصلي وبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب الشافعي
وعند ابي حنيفة رح مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت عن سائر التقادير حتى ان مجموع الجزاء بمنزلة
من انت طالق ولعمري هو مفيد الحكم على جميع التقادير والشرط لتعلقه وقصر له على البعض كما هو مذهب الشافعي رح وجواب آخر
وهو انه لولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك فكان قصره على البعض وكذا الكلام في الاستثناء
على ما يجيء فان قيل جعل المستقل ههنا مخصصا من غير فرق بين المتراخي وغيره وقد سبق ان المتراخي نسخ لا تخصيص قلنا التخصيص
قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يقيد بعدم التراخي ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد
بعدم التراخي والقول بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص
الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخي **قوله** واما الحس فيه تسامح لان المدرك بالحس ان الكذا
كذا واما انه ليس لغير ذلك فانما هو بالعقل لا غير وفي التمثيل بقوله تعالى واوتيت من كل شيء رد على من زعم ان التخصيص بالا
يجري في الخبر كالنسخ **قوله** واما العادة فلو حلف لا يأكل رأسا فالرأس وان كان مستعملا عرفا في رأس كل حيوان الا انه معلوم
عادة انه غير مراد اذ لا يدخل فيه عادة رأس العصفور والجراد فيخص بما يكون متقاربا في الكبر في التناول وبما يشويا وباعتبار
اختلاف العادات بحسب الازمنة والامكنة خصه ابو حنيفة رح اولا برأس البقر والغنم والابل وثانيا برأس البقر والغنم وهما برأس الغنم
خاصة **قوله** ويسمى مشككا يعني اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع افراده بل يختلف بالشدة والضعف كالمملوك في الفن
والمكاتب او بالاولوية او بالتقدم والتأخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا لانه يشكك الناظر انه من قبيل المشترك او المتواطئ
اعني ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه الافراد فلو قال كل مملوك لي فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه يملك رقبته
لا بد حتى يكون احق بكاسبه ولا يملك المولى استكسابه ولا وطي المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد فان قيل فكيف يتأدى الكفارة
بالمكاتب دون المدبر وام الولد قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة مستحقة
للفسخ واشتراط الملك انما هو لتقدير ما يصح به التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لان ما ثبت
فيهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ ولو حلف لا يأكل فاكهة ولا نية له لم يحنث باكل العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة رح لان كلا منها
ان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه اي التلذذ والتنعم وهو التغذية وقوام البدن بهذه الزيادة يخصص عنده
عن مطلق الفاكهة **قوله** ففي غير المستقل اختلفوا في العام الذي اخرج منه البعض هل هو حقيقة في الباقي ام مجاز فالجمهور على
انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقال
ابو الحسين البصري حقيقة ان كان بغير مستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية ومجاز ان كان مستقلا منه اعقل وسمع وقال القاضي
ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط او صفة او استثناء وغيره وقيل حقيقة ان كان بدليل

لفظي تعمل او تفصل وقال امام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه واختار المصنف رح ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام
حقيقة في الباقي وان كان بمستقل فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول لنا الاول فلان اللفظ الذي اخرج منه البعض
باستثناء او صفة او شرط او غاية موضوع للباقي مثلا اذا قال عبيده احرار الا سالما فالعبيد المخرج منهم سالم موضوع للباقي وفيه نظر لانه ان اراد الوضع
بمعنى انه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الاطلاق وللباقي عند اقترانه بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع والا لكان مشتركا ويجيء في فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول
للمجموع وانما الاستثناء المنع دخول المستثنى في الحكم وان اراد الوضع النوعي بمعنى انه ثبت من الوضع انه اذا قرن بالاستثناء ونحوه يكون معناه
الباقي فاللفظ لا يصير بهذا حقيقة لان المجاز انما كذلك على ما سيجيء وقد صرح في بحث الاستثناء بان الذاهبين الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي
والاستثناء قرينة على ذلك قائلون بانه مجاز فيه هذا وينبغي على فائدة جليلة وهي ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل
لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه لمثل الحكم بان كل اسم آخره الف او ياء مفتوح ما قبلها
ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما يحق بآخره وغيره العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع
عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى
والجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعاني بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة
على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال
عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه
منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلي فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين
بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او يدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع المأخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز ويشتمل الشخصي والنوعي
الاول من النوعي فلفظ الاسود في مثل قولنا رأيت الاسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما
وضع له فليتدبر واما الثاني فلانه موضوع للكل فاذا اخرج منه البعض بقي مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار
على البعض الا انه يتناول الباقي كما كان يتناوله قبل التخصيص ولم يتغير التناول وانما طرأ عدم ارادة البعض وهو لا يوجب تغير صفة التناول للباقي
فيكون حقيقة من هذه الحيثية ويجيء في فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر لان
ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة
للكل والبعض بالاشتراك لكانت عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع للبعض الا ان التقدير انها موضوعة للاستغراق
خاصة لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز اعني اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا يقابل مطلق
المجاز ولا اشارة اليه في فصل المجاز على ما وعده المص وقد يجاب بان الباقي ليس نفس الموضوع له الا ان اللفظ انما يكون مجازا فيه اذا كانت ارادته باستعمال
ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الاول وانما طرأ عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغير في الاستعمال فكما ان تناول العبيد لغير السالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه
كذا عند اخراجه وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير مستقل ايضا حقيقة في الكل بحسب التناول وان اخرج البعض عن الدخول في الحكم على ما اختاره في
فصل الاستثناء فان قيل فما وجه فرق المص بين المستقل وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة امكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي عند
انضمامه الى احدى تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا ينضبط باعتبار الوضع وفيه نظر لانتقاضه بالصفة والمنقول عن امام الحرمين

٤٥

في تحقيق كونه حقيقة في الشامل ان العام بمنزلة تكرير الآحاد والمتعددة على ما نقل عن اهل العربية ان معنى الرجال فلان فلان
الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك انه في تكرير الآحاد اذا ابطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا
فكذا ههنا واجيب بانا لا نسلم انه كتكرير الآحاد بل هو موضوع للكل فباخراج البعض يصير مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا
بخلاف المتكرر فان كل واحد موضوع لمعناه فباخراج البعض لا يصير الباقي مستعملا في غير معناه ومقصود اهل العربية بيان الحكمة
وضعه لا انه مثل المتكرر بعينه وذكر شمس الائمة رح ان حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك فهي حقيقة فيما وراء المخصوص لانها انما
تتناوله من حيث انه كل لا البعض كالاستثناء فصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا البعض حتى لو كان الباقي دون
الثلث فهو كل ايضا وان كان بصيغة العموم نظرا الى احتمال ان يكون اكثر فلو قال مماليكي احرار الا فلانا وفلانا ولا مملوك
سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف ما لو قال مماليكي احرار الا مماليكي قوله
لفظ العام مجاز كان الاحسن ان يقول اي اللفظ العام بالوصف دون الاضافة اذ الكلام في صيغ العموم لا في لفظ العام على ما
تكلم من قال ان هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في اشتراط الاستغراق فان اشترط كان اطلاق لفظ العام على ما اخرج منه
البعض مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان اكتفى بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهي التخصيص الى ما دون الثلث
قوله وهو حجة تقرير كلامه ان العام المقصور على البعض لا يخلو من ان يكون بغير مستقل او مستقل فعلى الاول ان كان المخرج معلوما
فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتمال التعليل وغير المستقل لا يحتمل
التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده احرار الا بعضا اورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح حجة الى ان تتبين المراد وعلى ما
اما ان يكون المخصص عقلا او كلاما او غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضي
اخراجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما في الاستثناء وفيه نظر لان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمتنع على
الكل دون البعض مثل الرجال في الدار فالاولى ان يفصل كالاستثناء ويجعل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما كما في الخطابات
التي خص منها الصبي والمجنون لا يقال يجوز ان يكون قطعيتهما بواسطة الاجماع لانا نقول كان قطعيا قبل ان يتحقق الاجتهاد والاجماع
وان كان المخصص غير العقل والكلام ولم يتعرض له الص فالظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم
اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخي لا يبقى حجة
وعند البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا فليس بحجة اصلا وعند البعض ان كان معلوما فالعام قطعي
وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان والمختار ان العام بعد التخصيص دليل تمكن فيه شبهة معلوما كان المخصوص او
مجهولا والتمسكات مشروحة في الكتاب قوله وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام حجة فيما تناوله كما كان لان

المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصوص الباقي المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء
فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد
فجهالة توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا مجملا موقوفا على البيان **قوله** وعندنا تمكن فيه شبهة اي العام الذي
خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا ويقينا اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة رضي الله عنهم وغيرهم
بالعمومات المخصوص منها البعض شائعا ذائعا من غير نكير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا اخرج منه البعض لم يبق مستعملا
في الكل بل فيما دونه مجازا اذ دون الكل افراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض
منها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكر انما يصح في المخصوص المجهول اما في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع على
مجموع ما وراء المخصوص متعين مثلا اذا اخرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا اخرج عشرون تعين ثمانون واذا اخرج
من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل يدل على ان
لا يبقى العام حجة اصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان وغاية توجيهه ان المراد انه لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع
بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح شيء منها وان كان معلوما يترجح مجموع ما وراء المخصوص لكن ظنا لا قطعا لاحتمال
خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح مخصصا بصورة المجهول **قوله** حتى يخصصه يعني
لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب والخبر المتواتر معلوما كان المخصوص او مجهولا ان
يخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس
لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى رجحوا خبر الحرمة على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم وذلك لان ثبوت
الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك في اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في
اصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وقد استدل
مجوز تخصيص العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا لا قطع شراحي القياس عن الكتاب ولو سلم
لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل ولا يعلم تراخيه بطريق القطع **قوله** لكن
لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه المناسخ بصيغته لانه كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام ويشبه
الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان انتهاء الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لارفع الحكم عن محل المخصوص
بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما تردد بين شبهين ان يعتبر بهما ويوفى حقا من كل منهما ولا يبطل احدهما
بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا اي متناولا لما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يتعدى
جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدي جهالته اليه كما في
الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة تورث
زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في المخصوص المستقل فيوجب جهالة
فيما بقي تحت العام اذ لا يدري انه كم خرج بالقياس فينبغي ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله

على ما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول
المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما يجب ان يبقى العام بحاله فوقع الشك في عدم حجية
العام فلا تبطل حجية الثابتة بيقين بل يتمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم فالحاصل
ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك
لا يرفع اصل اليقين بل وصفه **قوله** لا يريد بقوله لما كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبهة الاول انه لشبهة بالناسخ يسقط
كما يسقط الناسخ المجهول ومعنى ايجابه جهالة العام للشبهة الثاني انه لشبهة بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجب الاستثناء
ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشبهة الثاني انه لشبهة بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان
السابق الى الوهم من قوله فللشبهة الاول يصح تعليله انه لشبهة بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فدفع ذلك الوهم بان
الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سيأتي فان قيل فيجب ان لا يصح تعليل المخصص اصلا لان
كلا الشبهة يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهة بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل الا انه لم يصح في الناسخ لمانع وهو
ضرورة القياس معارضا للنص ولا مانع في المخصص فيصح تعليله لشبهة بالناسخ اي الاستقلال **قوله** على ان احتمال التعليل
يصلح دفعا للشبهة الموردة من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص الجواب عن الاشكال الوارد على كلام القوم
بانه لو كانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة في العام ويقتضي سقوطه وبطلان حجيته كما زعمتم لوجب بطلان حجية العام المخصوص
عندكم لانكم قائلون بصحة تعليل المخصص اذ لا يخفى ان المذكور لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من التسليم بطلان المقدمة القائلة
بان صحة التعليل يوجب جهالة في العام فان قيل المخصص اذا لم يدرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في المنصوص واذا ادرك
فاحتمال الغير قائم لما في العلل من التزاحم ولعدم التعيين لا يدري انها في اي قدر من افراد العام توجد وكل هذا يوجب جهالة العام
بطلان حجيته قلنا لا بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت من انه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال اصل اليقين بل وصفه
كونه يقينا **قوله** اذ هو اي القياس لا يعارض النص لانه دون النص فلا يصح لان عمل الناسخ انما هو في رفع الحكم باعتبار
المعارضة لكن تخصيص النص العام الذي خص منه البعض لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس
المستنبط من المخصص يبين ان قدر ما تعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما ان النص المخصص يبين ان قدر ما تناوله
لم يدخل تحته فان قيل فلم لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء قلنا لان ما تناوله القياس داخل تحت العام قطعا والقياس
يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا ظني والقياس مؤيد بما يشاركه في بيان
عدم دخول بعض الافراد وقد يقال ان الاصل الذي يستند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا
من افراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا للعام فلو اعتبر لم يكن الا معارضا وفيه نظر لان عدم صلوح الاصل

انما هو باعتبار عدم التناول لشيء من افراد العام والكلام في القياس المتناول له والا لم يتصور كونه مخصصا فعدم
صلوح الاصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك وايضا لم يشترطوا في القياس المخصص للعام الذي
خص منه البعض ان يكون اصله مخصصا لذلك العام بل اذا خص العام بقطعي صار ظنيا فجاز تخصيصه بالقياس وان
كان مستندا الى اصل لا يتناول شيئا من افراد العام **قوله** فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن واحد
اذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة رح **قوله** لم يدخل الحر تحت
الايجاب لان دخول الشيء في العقد انما هو بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد في الحر كذا اذا جمع بين ميت وميتة او بين
مسلمة وذكية او بين خل وخمر **قوله** فصار البيع بالحصة ابتداء بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان
يفرض عبدا في الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة فحصة
العبد من الالف خمسمائة على التناصف وصورة البيع بالحصة ابتداء ما اذا قال بعت منك هذا العبد بحصته من الالف
الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع **قوله** ولان ما لا يتقوم يصير شرطا وذلك
لانه لما جمع بينهما في الايجاب فقد شرطه في قبول العقد في كل منهما قبوله في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول احدهما دون الآخر
فان قيل هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما لئلا يكون المشتري ملزما للضرر بالبائع في قبول احدهما دون الآخر بخلاف
ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا او مكاتبا او مدبرا او ام ولد يصح في العبد اجيب بان الكلام في كونه شرطا فاسدا وذلك
انما يكون عند صحة الايجاب فيهما واما اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل السؤال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب
فيهما وما ذكر لا يدفع المنع **قوله** وهذا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لورود الايجاب على العبدين لا في الحكم لما عرف في
موضعه من ان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ما سيجيء تحقيقه في فصل مفهوم
المخالفة **قوله** وهذه المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين او محل الخيار معلوما والثمن
مجهولا او بالعكس او كلاهما مجهولين مثال الاول باع سالما وغانما بالفين كل منهما بالف صفقة واحدة على ان البائع او المشتري
بالخيار في سالم ثلثة ايام مثال الثاني باعهما بالفين على انه بالخيار في سالم مثال الثالث باعهما بالفين كل منهما بالف على
انه بالخيار في احدهما مثال الرابع باعهما بالفين على انه بالخيار في احدهما من غير تعيين الثمن كل واحد لما فيه الخيار
غير غاية شبه الفسخ اعني كون محل الخيار داخلا في الايجاب يقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر
الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير
داخل في الحكم تقتضي فساد البيع في الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد في الاولى مع جهالة الثمن في الثانية

وجهالة المبيع في الثالثة وجهالتهما في الرابعة مغلوبة رعاية الشبهين صح البيع في الصورة الاولى دون الثلاث الباقية اعني صح
في الاولى رعاية لشبه الفسخ ولم يصح في البواقي رعاية لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن ترجح
جانب الصحة فيلائم شبه الفسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار والثمن ترجح جانب الفساد فيلائم شبه الاستثناء وقد يقال
ان في كل من الصور عملا بالشبهين اما في الاول فلان شبه الاستثناء ايضا يوجب صحتها لكونه استثناء معلوما واما في الثانية فلان
شبه الفسخ يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار لان جهالة الثمن عارية وشبه الاستثناء يوجب فساده فلا يثبت الجواز بالشك واما
في الاخيرين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه الفسخ يوجب انعقاده في العبدين فلا ينعقد بالشك وفيه نظر اما اولا فلان
معنى شبه الاستثناء ان محل الخيار غير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا للبيع وهذه
الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء في صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم واما ثانيا فلان الاصل
في العقود هو الانعقاد والجواز اذا لم توضع في الشرع الا لذلك فعلى ما ذكره يلزم ان لا يثبت الفساد في شيء من الصور لانه لا يثبت
بالشك **قوله** وجهالة المبيع او الثمن فان قيل جهالة الثمن عارية لعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا يمنع الجواز كما في بيع القن
مع المدبر اجيب بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار نص قائم من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان
العقد لا ينعقد الا بحكمه فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر فيبقى الايجاب في حق الاخر بحصة من
الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب تناولهما وانما امتنع الحكم فيه لضرورة صيانة حق النفس فانه لم يمنع ثبوت الحكم
فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فيبقى الايجاب تناولا فيما وراء هذه الضرورة كذا في شرح التقويم
وقيل محل الخيار لا يدخل في الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل للبقاء
القاضي ثم يخرج فيحدث جهالة ثمن القن **قوله** ولم يتعرض هنا اشارة الى جواب سؤال تقريره ان البيع في الصورة الاولى
ينبغي ان يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما في بيع العبد مع
الحر وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم واما باعتبار شبه الفسخ فهو مبيع
لكونه داخلا في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر والعبد المصرح باستثنائه فانه ليس بمبيع اصلا لعدم المحلية والحاصل
ان محل الخيار مبيع من وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه الفسخ وفي
غيرها جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء **قوله** فصل في الفاظه اي الفاظ العام على ما ذكره الصدر هو الاولى الفاظ
العموم على ما ذكره غيره وهي اما لفظ عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه
كالرجال او لا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته لفظا
اذ لا بد من تعدد المعنى وهذا اي العام بمعناه فقط اما ان يتناول مجموع الافراد واما ان يتناول كل واحد واحد فان تناوله
على سبيل الشمول او على سبيل البدل فالاول ان يتعلق الحكم بمجموع الاحاد لا بكل واحد على سبيل الانفراد وحينئذ يثبت للاحاد ايضا ثبت لانه
داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوجد
الضمير العائد اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال

خاصة لقيامهم بامور النساء ذكره في الفائق وينبغي ان يكون هذا تاويل ما يقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع صائم
والافعل ليس من ابنية الجمع وكل منهما تناول الجميع احاده لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط والقوم
الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النفل ولو دخله واحد لم يستحق شيئا فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد
فكيف صح استثناء الواحد منه في مثل جاءني القوم الا زيدا اذ من شرطه دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء
قلت من حيث ان معنى الجموع لا يتصور بدون معنى كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان
يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وبذلك لا يصح عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة
زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الاحاد بل على المجموع والثاني ان تعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا
عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا او متعاقبين استحق كل واحد درهما
والثالث ان تعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فكل واحد
دخله اولا منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحقوا شيئا ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق وسيأتي
تحقيق ذلك فالحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بشيء منهما قوله فالجمع مثل
الرجال والنساء وما في معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم يصح اطلاقه على اي عدد كان من الثلاثة الى
ما لا نهاية له يعني ان مفهوم جمع الاحاد سواء كانت ثلاثة او اربعة او ما فوق ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق يحتمل ان
يراد به الثلاثة او ان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد لانه يكون مجملا غير حال على الاستغراق فلا يوجب العموم
بل ينافيه لان الدلالة على الاستغراق شرط فيه ولا يخفى ان الكلام في الجمع المعرف واما المنكر فسيأتي ذكره وكذا سائر
اسماء الجموع الا فقد سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال على ما صرح به في كتب اللغة نعم الحاصل ان المعرف
باللام من الجموع واسماؤها يجمع الافراد قلت او كثرت وان كان بدون اللام لما دون العشرة كالرهط او للعشرة فما دونها جمع
القلة مثل المسلمين والمسلمات والانفس ونحو ذلك واما تحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحروف التعريف او الاسم بشرط
التعريف وعلى الثاني هل هو مشترك كما حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع لا شك انه نوعي فكيف
يكون اللفظ باعتبار حقيقته وان الحكم في مثله على كل جمع او كل فرد وانه للافراد المحققة خاصة او المحققة والمقدرة
جميعا وان مدلوله الاستغراق الحقيقي او اعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام قوله لان اقل الجمع ثلاثة
اختلفوا في اقل عدد يطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة الى انه ثلاثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء
لا يحنث بتزوج امرأتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له
اخوة ولمسر او اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام من الثلث الى السدس كالثلاثة والاربعة وكذا كل جمع في المواريث
والوصايا حتى ان في الميراث للاختين الثلثين كما للاخوات وفي الوصية [illegible] قوله تعالى فقد صغت
قلوبكما اي قلباكما اذ ما جعل الله لرجل من قلبين الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله يحتج به
اللغوي فكيف من النبي عليه السلام وتمسك الذاهبون الى ان اقل الجمع ثلاثة باجماع اهل العربية

ثانيا جمع
سالم سماه مطلق على
الاثنين فصاعدا فقوله مطلق على الاثنين
فصاعدا اي يصح اطلاق اسم الجمع بالمعنى الراجح
على كل عدد من اثنين فصاعدا الى الا نهاية اذا
اطلق على عدد معين بمثل على جميع افراد ذلك العدد
المعين هذا ذكر كان لفظ عبيد مثلا او مفرد عبيد فقال
عبيدي احرار يتحقق جميع العبيد وليس للعموم بل ان اكثر
الاثنين فصاعدا بعض اثنان لقوله تعالى فان كان له
اخوة ومن اراد اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله
عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وما اجماع اهل اللغة
انفلات صيغ الواحد والاثنين والجمع ولا تراع في الاثر
والاربعة فان اقل الجمع اثنان وقوله فقد صغت قلوبكما مجاز
كما ذكر الجمع على الواحد والاحاديث يحمل
على الوارث الاصل

٥١

جنب الامام وان كان المقتدي واحدا يقوم
الجماعة الرفقة بدرقة الاسلام فما فوقهما
نبي الله صلى الله عليه وسلم عن ابن ابي فروة
رفعه عليه السلام اذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا
احدهم ذلك لان اقل الجمع ثلاثة
صيغة تخصه بالجمع لان الاثنين
منقول فمن غير محقق بالجمع بل
لان الاثنين جمع

على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع في غير ضمير المتكلم لما تعرف مثل رجل ورجلان رجال وهو يفعل وهما يفعلان وهم يفعلون وانه ما فوق الاثنين هو المتبادر الى
الفهم من صيغة الجمع والتصريح بنفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان وانه لا يصح رجال اثنان وليس ذلك لمراعاة
صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى او مجموعا لان اسماء الاعداد ليست جموعا ولا لفظ اثنان مثنى على ما تقرر في موضعه ولانه يصح جاءني زيد
وعمرو العالمان ولا يصح العالمون ثم اجابوا عن تمسكات المخالف اما عن الاول فبانا لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا
باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا
اي من يرث بالاخوة يعني الاختين لاب وام او لاب اختين فلهما الثلثان مما ترك ان للاختين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين مع ان قراءة الاخوة
متوسطة لكونها قراءة مجاورة فيكون للمنصوص العلة حكم الثبات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان قراءتها قرينة لكونها قراءة الخبرية وايضا العلم ذلك بطريق
الاشارة من قوله تعالى فلذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الانثيين الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين اعني البنتين ثم لما كان هذا موهما
ان النصيب يزداد بزيادة العدد نفى ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت سبب انه يعلم ان حظ البنتين مع الابن مثل حظهما مع البنت
لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن قلت من حيث ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع اخ لها فمع اخت لها بطريق الاولى
واما الحجب فلانه مبني على الارث اذ الحاجب لا يكون الا وارثا بالقوة او بالفعل على ان الحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روي ان
ابن عباس رضي الله عنه قال لعثمان رضي الله عنه حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس
الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان نعم لكن لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي وتوارثه الناس واما الوصية
فلانها ملحقة بالميراث من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت واما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق
الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض او تشبيه الواحد بالكثير في العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما في مثل قوله تعالى
وانا له لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وانما كثر مثل هذا المجاز اعني ذكر العضو الذي لا يكون من الشخص الا واحدا بلفظ
الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما وانفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احترازا عن استثقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح ان المراد
بمثل هذا الجمع الاثنان وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى جهتين او تردد بينهما انه ذو قلبين واما الجواب
عن الثالث فهو انه لما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة وجب تاويل الحديث وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا
وحجبا او في حكم الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة السفر لهما وارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافرة واحد او اثنين
بناء على غلبة الكفار او في نيتهما وصلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي صلى الله عليه وسلم تعريف الاحكام دون
اللغات على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب اذ ليس النزاع في ج م ع وما يشتق من ذلك لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهذا حاصل
في الاثنين بلا خلاف وانما النزاع في صيغ الجمع وضمائره ولهذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين ضربوا واضربوا لا في نحو فتح م ع
ولا في نحو فعلنا ولا في نحو صغت قلوبكما فانه وفاق فعلى هذا الاحاجة الى ما ذكره الشارح جوابا عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب ان يحمل اشتراكه بين التثنية والجمع على
الاشتراك المعنوي دون اللفظي لانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان الغير او اكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلاثة وما فوق ذلك كما يصدق
هم فعلوا على الثلثة والاربعة وما فوقهما من غير اشتراك لفظي وضع واحد من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين واكتفى بهذا المجاز
ولم يوضع للمتكلم مع واحد آخر اسم خاص لئلا يكون التبع مزاحما للاصل لان المتكلم بهذه الصيغة يحكي عن نفسه وعن غيره على ان ذلك الغير تبع له في الدخول

تحت السبعة لانه ليس بمحكم مبنى الكلام حقيقة هو هو ظاهر بخلاف ما اذا كان التغير فوق الواحد فانه يتقوى بكثرة ويصير بمنزلة
الاصل واعلم انهم لم يفرقوا فى هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة بينهما انما هى فى جانب
الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص بالا انه مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق بالاستعمالات
فان مرجع اختلاف كثير من الصفات قوله فيصح تخصيص الجمع قد اختلفوا فى منتهى التخصيص فقيل لا بد من بقاء جمع قريب
من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند المصنف ان العام ان كان جمعا
مثل الرجال والنساء او فى معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلثة تفريعا على انها اقل الجمع فالتخصيص
الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل او فى معناه كالنساء فى لا اتزوج
النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو اصل وضع المفرد وفيه نظر من وجوه
الاول ان الجمع المذكور انما يكون عاما عند قصد الاستغراق على ما تقرر وحينئذ هو حقيقة فى جميع الافراد مجاز فى
البعض ويكون الثلثة اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع فى اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا لما سبق
وانما النزاع فى الجمع الغير العام اذ العام مستغرق للجميع لا اقل ولا اكثر فلا معنى لهذا التفريع اصلا الثانى ان حمل الجمع
على المفرد فى مثل لا اتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سيأتى فلا عموم لتخصيص الثالث ان من قال
لقيت كل رجل فى البلد واكلت كل رمانة فى البستان ثم قال اردت واحدا لا غبار عرفا وعقلا ويمكن ان يجاب عن الاول
بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة وعن الثانى بان المتبادر من
اللام على الاستغراق فيكون لا اسم للجنس ونفيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا اتزوج امرأة وهو معنى العموم والاستغراق
فى النفى وعن الثالث بان الكلام فى الصيغة لغة قوله والمراد التخصيص بالمستقل قد سبق ان التخصيص لا يكون الا بالمستقل فهذا تاكيد
لدفع توهم حمله على المعنى اللغوى وتنبيه على ان قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز الى الواحد فى الجمع ايضا نحو
اكرم الرجال الا الجهال وان لم يكن العالم الا واحدا قوله والطائفة كالمفرد يعنى انه اسم للواحد فما فوقه كما فسره ابن عباس
رضى الله عنه لانه اسم لقطعة من الشىء واحدا كان او اكثر وقيل لانه مفرد فضمت اليه علامة الجماعة اعنى التاء فرد على المثنى
وفى الكشاف الطائفة الفرقة التى يمكن ان يكون منها حلقة واقلها ثلثة او اربعة وهى صفة غالبة كالرهط والجماعة حول
الشىء وحقه الهاء انها ليست للجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد قوله ومنها الجمع المعرف باللام استدل
على عمومه بالعقل والاجماع والاستعمال وتقرير الاخير ظاهر وتقرير الاول ان المعرف باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى
الافراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون جهة معينة منها واحدا او اكثر مثل جاءنى رجل فقال الرجل كذا وقد يكون جهة
غير معينة مما لكن باعتبار تعينها فى الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفى خسر واللام
بالاجماع للتعريف بمعناه الاشارة والتعيين والتميز والاشارة اما الى جهة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة
وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر اليه وح اما
ان يعود الى جهة معينة كما فى ادخل السوق وهو العهد الذهنى او لا وهو الاستغراق لتعذر ترجيح بعض المساويات

فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير
الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا اذ المتهدز فقول الاصل اي الراجح هو العهد الخارجي
لانه حقيقة التعيين وكمال التميز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قبل الاستعمال مبدأ والعهد الذهني
موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان البعضية
قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هي هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره نظر لانه جعل العهد الذهني مقدما
على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع واحوط في اكثر الاحكام
اعني الايجاب والندب والتحريم والكراهة وان كان البعض احوط في الاباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد تردد في الماهية
وقد جعلوه متاخرا عن الاستغراق بناء على انه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيده الاسم بدون اللام وهذا ممنوع
ولو سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهني فان عدم الفائدة فيه اظهر لان دلالة النكرة على حصة غير معينة اظهر من دلالته على نفس
الحقيقة ولهذا صرحوا بان المعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان قيل يعتبر فيه العهدية في الذهن فتغاير النكرة قلنا وكذلك يعتبر في
تعريف الماهية حضورها في الذهن والاشارة اليها فتتميز عن اسم الجنس المنكرة مثل رجع رجعي ورجع الرجعي وبالجملة توقف
العهد الذهني على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح به المص ايضا حيث مثل بعد ذلك لتعريف الماهية
المتاخر عن الاستغراق نحو اكلت الخبز وشربت الماء اذ لا معنى بالمعهود الذهني الا مثل ذلك مما يدل القرينة على ارادة
نفس الحقيقة وللبعض دون الكل وللجسم دون المعين واذا كان هذا تعريف الماهية فليست شيئا سوى ما معنى العهد الذهني المقدم على الاستغراق
وما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما في قولنا الانسان حيوان ناطق قوله وبصحة الاستثناء فان قيل المستثنى منه قد
يكون عاما اسم عدد مثل عندي عشرة الا واحدا او اسم علم مثل كسوت زيدا الا راسه او غير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوم كذا
واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم واجيب عنه بوجوه الاول ان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان
لم يكن عاما لكنه بتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة اي جميع اجزاء العشرة واستثناء زيد
ايام هذا الشهر واحاد هذا الجمع الثاني ان المراد ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك لان المستثنى منه في الاستثناء
المتصل يجب ان يشمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليكون الاستثناء لاخراجه ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار التعدد فان
كان محصورا شاملا للمستثنى شمول العشرة للواحد وزيد للراس والشهر لليوم والجماعة لفيهم زيد لزيد صح الاستثناء والا فلا بد من
استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح اخراجه الثالث ان المراد استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ لا ما هو من اجزائه كما في الصور
المذكورة لا يقال فالمستثنى في مثل جاءني الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا احاد لانا نقول الصحيح ان الحكم
في الجمع المعرف الغير المحصور انما هو على الاحاد دون الجموع بشهادة الاستقراء والاستعمال او نقول المراد افراد بدون اصل
اللغة وهو هنا الرجل قوله قال مشائخنا الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس هذا ما ذكره ائمة العربية في مثل فلان يركب الخيل
ويلبس الثياب البيض انه للجنس للقطع بان ليس القصد الى عهد او استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يتكلم الناس
يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة النكرة في الجمع حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير ادم عليه السلام

وتصحيح الاستثناء وقال
مجاز عن الجنس وتدخل الجمعية في الحكم
لا اشتري النساء بالجمع بالواحدة ويراد
الواحد بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء
ولو اوصى بثلث ثلثه للفقراء
وبينهم لفقير واحد تعالى لا يحل لك النساء من بعد
هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس في دلالته
لما لم يكن سنا لمعهود ليس للاستغراق كدوم
الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس
لعدم الفائدة الا في قوله لا اشتري النساء فان
للجمع وتفي جمع النساء والدنيا غير ممكن فيتعين
يكون نفوا في قوله
قلت انما الصدقات
للفقراء ولا يكون الاستغراق
لجميع فقراء الدنيا فلا يكون
اراد الجنس لتعريف الجنس
الا ترى ليبان معرف الزكوة
فيه من صحيح الجمع لبعض الاسم
اي اذا كان اللام لتعريف الجنس
الجمعية بان في الجنس من جمع الان الجنس
يدل على الكثرة تضمنا

كانت حقيقة الجنس متحققة ولم تتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيحمل به عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان ينوي العموم
فح لا يحنث قطعا ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه والجمع متعذر لان تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق
قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة يخص في الاثبات كما اذا حلف ان يركب
الخيل يحصل البر بركوب واحد ويعم في النفي مثل لا اتزوج النساء اي واحدة منهن فقوله تعالى انما الصدقات للفقراء يكون معناه ان جنس
الزكوة يجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد وذلك لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى
ان جميع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد على الآحاد لا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذاك
الجمع لانا نقول لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمحصل وهو جواز صرف الزكوة الى فقير واحد قوله فعلى هذا الوجه وهو ان يكون
هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول لدلالته على تعريف الجنس اي الاشارة الى هذا الجنس من الاجناس ومعنى الجمعية باق من وجه
لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كلي لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول الامام
فخر الاسلام رح ان كل جنس يتضمن الجمع بمعنى الجمعية وهو الكثير باق من وجه وان بطل من وجه حيث صح الحمل على الواحد
ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على الصحيح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره في الذهن فيكون اللام معمولا
والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام على تقدير ان لا يكون هناك معهود لانا نقول تقدير عدم المعهود الذهني تقدير
باطل لان كل لفظ علم بدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث انها حاضرة في الذهن فح لا نسلم انتفاء العهد الذهني
في شيء من الصور المذكورة فالصحيح في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام كقوله تعالى لا تحل لك النساء
وقوله لم فلان يركب الخيل قوله وهذا معنى كلام فخر الاسلام رحمه الله عبارته ان مثل لا اتزوج النساء ولا اشتري الثياب يعم على
الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا بقيناه جمعا فاحرف العهد اصلا واذا جعلناه جنسا بقي حرف
اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس اولى قوله فعلم من هذه الابحاث لا شك ان حمل الجمع على الجنس
مجاز وعلى العهد او الاستغراق حقيقة ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل ولهذا لو قالت ما لي على ما في يدي من الدراهم
لا شيء فيها الزمها ثلثة دراهم ولو حلفت لا اكلمه الايام او الشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع وثلثة عندهما لانه امكن العهد
فلا يحمل على الجنس ولهذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس وان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم اي نفي
الشمول ورفع الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لا يدركه شيء من الابصار ليكون عموم السلب اي شمول النفي لكل واحد
فيكون سلبا كليا لا يقال كما ان الجمع المعرف باللام في الاثبات الايجاب الحكم لكل فرد كذلك هو في النفي لسلب الحكم عن كل فرد كقوله
تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وان الله لا يحب الكافرين ان الله لا يهدي القوم الفاسقين لانا نقول يجوز ان يكون ذلك باعتبار
انه للجنس والجنس في النفي يعم وقد يجاب عن الآية بانها لا تعم الاحوال والاوقات وبان الادراك بالبصر خاص من الرؤية فلا يلزم من نفيه
نفيها قوله النفي الاستثناء كقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك فان قبل صحة الاستثناء متوقفة على العموم
فاثبات العموم بها دور قلنا يثبت العموم بوقوع الاستثناء في الكلام من غير نكير فيكون سلبا بالاستعمال والاجماع قوله واختلف
في الجمع المنكر لا شك في عمومه بمعنى انتظام جميع من المسميات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق فالاكثرون

قوله الا الوجه الاول يعني ان الجمع المعرف باللام يفيد العموم بمعنى انه يتناول جميع ما يصدق عليه هذا المعنى لا بمعنى انه يتناول جميع الافراد حال كونه مجموعا لان هذا المعنى يبطل اللام الجنسية من تعريف الجنس وهذا كلام فخر الاسلام معناه اول هو موجب الاطلاق بمعنى انه يتناول جميع الافراد

على انه ليس بعام لان ربما لا في الجموع كرجل في الوجدان يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل
وبعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم يكن
للاستغراق لكان للبعض ولا قائل به اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولان حمله على ما دون الكل احمال استووا جميع المراتب
في معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الاقل لتيقنه او على الكل لكثرة فائدته وهذا اقرب لان الجمعية بالعموم والشمول انسب ولانه قد ثبت
اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقائقه فكان اولى والجواب عن الاول انا لا نسلم انه استثناء
بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه وعن الثاني ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه ليلزم الصفية بل هو القدر
المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع انه اثبات اللغة بالترجيح على ان الحمل على القدر المشترك ابهام كما في رجل الا جاءني
اذ يعرف ان معناه جمع من الرجال وان لم يعلم تعيين عدده وما ذكر من الجمع بين الحقائق ان اريد انه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة فيكون
مشتركا فهو ممنوع وان اريد انه موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق قوله ومنها المفرد المحلى باللام
قد سبق ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق الا ان يدل القرينة على انه لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق
او للمعهود الذهني كما في اكلت الخبز وشربت الماء فانه للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز والماء المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب
وهو مقدار ما معلوم كذا ذكره المحققون والمصرح جعله لتعريف الماهية فكانه اراد بالمعهود الذهني المتقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره
كقولك للغلام وقد دخلت البلد وتعلم ان فيه سوقا ادخل السوق اشارة الى سوق البلد ومثله عند المحققين معهود خارجي لكونه اشارة
الى معين قوله كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وقوله السارق والسارقة اي الذي سرق والتي سرقت تنبيه بالمناسبة
على ان المراد باللام ههنا اعم من حروف التعريف واسم الموصول مع ما في المثال الاول من الدليل على كون الصفة للعموم قوله
ومنها اي من الفاظ العموم النكرة الواقعة في موضع ورود النفي بان ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد منهم
لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يقيد بالنكرة الواحدة بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا تعم مثل ما في الدار رجل بل رجلان
اما اذا كانت مع من ظاهرة او مقدرة كما في هل من رجل او لا رجل في الدار فهو للعموم قطعا ولهذا قال صاحب الكشاف ان قراءة لا ريب فيه
بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه واستدل المصرح على عمومها النكرة المنفية بالنص والاجماع اما الاول فلان قوله تعالى قل من
انزل الكتاب الذي جاء به موسى استفهام تقرير وتبكيت بمعنى انزل الله التورية على موسى وانتم معترفون بذلك ثم ورد الجواب بنفي باعتبار
ان تعلق الحكم بفرد معين من الشيء تعلق ببعض افراده ضرورة وقصد به الرد على اليهود وقولهم ما انزل الله على بشر من شيء فيجب ان يكون
المنفي ما انزل الله على واحد من البشر شيئا من الكتب على انه سبب كلي لايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي مثل انزل على بعض
الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم وانما قال الايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لان الكلية والبعضية من نسبة
في جانب المحكوم عليه بل في جانب متعلقات الحكم واما الثاني فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام لنفي كل معبود
بحق اما لنفي ثبات الواحد الحق تعالى وتقدس توحيدا او للاشارة الى ذات المتقرر قال والكلمة التوحيد دون اثبات قولنا لا اله الا الله
او لصحة الاستثناء وان قلت لما فسرت الا اله المعبود بالحق لزم استثناء الشيء عن نفسه لان الله تعالى احد المعبود بالحق على ما صرحوا به قلت معناه
انه لم يعبد بالحق الموجود الباري للعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم الاله انما هو لهذا المفهوم الكلي اذ لا يلزم الا يقتضي ان الاستثناء

منها اي من الفاظ العام المفرد المحلى باللام اذا لم يكن للعهد وكقولهم الانسان يخسر الا الذين آمنوا والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فالاول نزل الفرد منزلة الجنس اذ التعريف لماهية ما وكلمة الجنس شربت الماء والثاني لتعريف الماهية الى الفرد منزلة الاول اما الاول في اللام لعهد ثم الاستغراق ثم تعريف الماهية ومنها النكرة في موضع النفي وهي تعم

قوله اي من الفاظ العموم النكرة الواقعة في موضع النفي وهي تعم

لكن هذا تعريف من انزل الكتاب الذي جاء به موسى حال كونه نورا وهدى للناس على انه جزئي حقيقي لا يصلح للايجاب الجزئي فلا يصلح للسلب الجزئي ايضا على ما صرحوا به فلا يصلح للسلب الكلي ايضا لان السلب الكلي يستلزم السلب الجزئي

هنا بدل من اسم لا حملا على المحل والخبر محذوف اى لا اله موجودا وفى الوجود الا الله فان قلت لا قدرة فى الامكان
بنفى الامكان يستلزم نفى الوجود من غير عكس قلت لان هذا رد لخطاء المشركين فى اعتقاد تعدد الالهة فى الوجود ولان القرينة
وهى سوق الجنس انما تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفى الغيره لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز
ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفى الوجود عن الهة سوى الله لا على نفى مغايرة الله عن كل اله **قوله**
والنكرة فى موضع الشرط يريد ان الشرط فى مثل ان فعلت فعبده حر وامراته طالق للتعيين على تحقق نقيض الشرط فان كان الشرط
مثبتا مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يعين للمنع بمنزلة قولك والله لا اضربن رجلا وان كان منفيا مثل ان لم اضرب رجلا فكذا فهو يعين
للحمل بمنزلة قولك والله لاضربن رجلا ولا شك ان النكرة فى الخبر المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئى فيجب ان يكون فى جانب النقيض للعموم
والسلب الكلى والنكرة المنفى عام يفيد السلب الكلى فيجب ان يكون فى جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئى فظهر ان عموم النكرة
فى موضع الشرط ليس الا عموم النكرة فى موضع النفى **قوله** وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهى التى لا تختص بفرد واحد
من افراد تلك النكرة كما اذا حلفت لا اجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يختص واحدا من الرجال بخلاف ما اذا حلفت
لا اجالس الا رجلا يدل وارده وحده قيل كل واحد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد واستدل على عمومها بوجهين
الاول الاستعمال فى قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان هذا الحكم عام
فى كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع فى معرض التعليل للنهى عن انكاح المشركين وهو عام
لما ذكرنا من ان الجمع المعرف باللام عام فى النفى والاثبات فيجب عموم العلة ليلائم عموم الحكم وفى هذا اشارة الى الرد على
من زعم ان عموم النكرة الموصوفة مختص بغير الخبر او بكلمة اى او بالنكرة المستثناة فى النفى الثانى ان تعليق الحكم بالوصف
المشتق سواء ذكر موصوفه او لم يذكر مشعر بان ما منه اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم علته وهذا مراد
من قال الصفة والموصوف كشىء واحد فعمومهما عمومه ويدل على هذا الاصل انه لو حلفت لا اجالس الا رجلا يحنث
بمجالسة رجلين ولو حلفت لا اجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالمين او اكثر وقد يقال فى بيان ذلك ان الاستثناء
ليس مستقلا فحكمه انما يؤخذ من صدر الكلام وهذه النكرة فى صدر الكلام عامة لوقوعها فى سياق النفى لان المعنى
لا اجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك الا رجلا عالما ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه فى مثل لا اجالس
الا رجلا والوجه ما اشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الجنس
فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيخص ذلك النوع لصيرورته مستثنى وتحقيق ذلك ان
فى النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلا معناه الا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة
على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا يختص ببعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة والحكم مما يصلح تعليله بهذا الوصف
فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة لا تنحصر فى الوصف للقطع بان المقصود فى مثل تمرة خير من جرادة و
اكرم رجلا لا امراة الى الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه للعموم فى مثل لقيت رجلا عالما واستدل لا اجالس رجلا عالما يحصل
البر بمجالسة واحد فالحاصل ان النكرة فى غير موضع النفى قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر فى النكرة الموصوفة بوصف عام

قوله خاص من وجه عام من وجه فان قلت قد صرح فيما سبق بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من جهتين قلت ليس المراد بالخاص
هنا الخاص الحقيقي اعني ما وضع لكثير محصور او لواحد بل الاضافي اي ما يكون متناولا لبعض ما تناوله لفظ آخر المجموعة فيكون اقل تناولا بالاضافة
اليه وهو معنى خصوصه وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون منكم واولات الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى آخر خاص من وجه عام من
وجه وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ المجرد لتعدد مسمياته مثل
النكرة قوله والنكرة في غير هذه المواضع اي النفي والشرط المثبت والوصف بصفة عامة تخص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب
العموم والا يخفى ان النكرة المقدرة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم تمرة
خير من جرادة والنكرة في غير هذه المواضع مع انها عام ثم النكرة اذا كانت خاصا وقعت في الانشاء فهي مطلق يدل على نفس الحقيقة
من غير تعرض لامر زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يامركم
ان تذبحوا البقرة فانه انشاء واللام منتزعة من صيغ العقود مثل بعت واشتريت وان وقعت في الاخبار مثل رايت رجلا فهي للاثبات واحد هم من
ذلك الجنس غير معلوم لتعيين عند السامع وحمله مقابل المطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة والقائل ان القول الاتم عدم تعرض المطلق لقيد
الوحدة للقطع بان معنى ان تذبحوا البقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة عتاق رقبة واحدة وكان المراد ان ذلك ليس بلازم بل يجوز ان
يراد به نفس الحقيقة او فرد منها او ما صدقت هي عليه واحدا كان او اكثر ولهذا استقر المحققون بالشائع في جنسه بمعنى انه بجهة مصاحبة الجنس كثيرة
مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعرض لتعيين واما النزاع في عموم النكرة في الانشاء والاخبار فالحق انه لفظي لان القائلين بالعموم لا يريدون
شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفي مثل ان تذبحوا البقرة ذبح كل بقرة وفي مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة
بل المراد الصرف الى فقير اي فقير كان وكذا المراد ذبح اي بقرة كانت وتحرير اي رقبة كانت فان سمي مثل هذا عاما فعاما والا فلا على انهم
جعلوا مثل من دخل هذا الحصن او لا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والا فلا جهة للعموم قوله فاذا اعيدت
نكرة لما انجر الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير الاول والمعرفة بالعكس
والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول اما مع كيفية من التنكير والتعريف او بدونها وح يكون طريق التعريف هو اللام او الاضافة ليصح اعادة
المعرفة نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك ان المذكور اولا اما ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة او معرفة بصيرورته اربعة اقسام
وحكمها ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا كان المناسب هو التعريف بناء على كون المعهود اسبق في الذكر وان كان معرفة
فهو الاول حملا على المعهود الذي هو الاصل في اللام والاضافة وذكر في الكشف انه ان اعيدت النكرة نكرة فالثاني مغاير للاول والا
فعينه لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا في الكل سواء قدم او اخر ومثل لاعادة المعرفة نكرة بقول الحماسي
صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا مع القطع بان الثاني عين الاول وفيه نظر اما اولا فلان
التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم ان يكون النكرة عينه واما ثانيا فلان معنى كون الثاني
عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والخبر بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني
للاول كثير في الكلام قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه وقال الله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو
قال ورفع بعضكم فوق بعض درجات الى غير ذلك واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا

والافتقار تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقالوا لولا انزل عليه
آية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل آية ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعني بعد قوة الشباب ومنه
باب التوكيد اللفظي وقد يعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله جل ذكره وهذا كتاب انزلناه الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب
على طائفتين من قبلنا وقد يعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وانزلنا اليك الكتب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتب
وقد يعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ومثله كثير في الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا وخلت الدار
فرايت دارا كذا وكذا ومنه بيت الحماسة قوله فكذلك في الوجهين يعني ان المعرفة مثل النكرة في حالتي الاعادة معرفة والاعادة
نكرة في انها ان اعيدت معرفة كان الثاني هو الاول وان اعيدت نكرة كان غيره ولما كانت عبارة المتن تحتمل عكس ذلك
بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كان الثاني غير الاول كالنكرة اذا اعيدت نكرة واذا اعيدت نكرة فالثاني
هو الاول كالنكرة اذا اعيدت معرفة فسره في الشرح بما ذكرنا دفعا لذلك التوهم **قوله** لن يغلب عسر يسرين منقول عن ابن عباس
وابن مسعود رضي الله عنهم وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب
عسر يسرين وزاد ايضا على ان الثاني مغاير الاول في النكرة بخلاف المعرفة فتنكير يسر اما للتفخيم او الافراد وتعريف العسر للعهد اي العسر
الذي انتم عليه او الجنس اي الذي يعرفه كل احد فيكون اليسر الثاني مغايرا للاول بخلاف العسر وقال فخر الاسلام وفيه نظر وجوابه ان
الجملة الثانية ههنا تاكيد للاولى لتقريرها في النفس وتمكينها في القلب لانها تكرير صريح لها فلا يدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان
مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين فانتا الهداية بقوله والاصح انه تاكيد **قوله** وان اقر بالف يعني لو ادعى على الشهود
فاقر عندهم مرتين او اكثر بالف في ذلك الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثاني هو الاول لكونه معترفا بالمال
الثابت في الصك وان لم يقيد بالصك بل اقر بحضرة شاهدين بالف ثم في مجلس آخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان لسبب فعند
ابي حنيفة يلزمه الفان بشرط مغايرة الشاهدين الاخيرين للاولين في رواية وبشرط عدم مغايرتهما في رواية وهذا بناء على ان
الثاني غير الاول كما اذا كتب لكل الف صكا واشهد على كل صك شاهدين وعندهما لا يلزمه الا الف واحد لدلالة العرف على ان تكرار
الاقرار لتاكيد الحق بالزيادة في الشهود وان اتحد المجلس فالملزم الف واحد اتفاقا على تخريج الكرخي لان للمجلس تاثيرا في جمع
الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم كلام واحد وانما قيدنا كلامه بالاقرارين بكونه عند شاهدين لانه لو اقر بالف عند شاهد والف عند
شاهد آخر او بالف عند شاهدين والف عند القاضي فالملزم واحد اتفاقا كذا في المحيط بقي صورتان احدهما ان يقر عند شاهدين
بالف منكر ثم في مجلس آخر عند شاهدين بالف مقيد بما في هذا الصك وينبغي ان يكون الواجب الفا اتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة
الاخرى ان يقر بالف مقيد بالصك عند شاهدين ثم في مجلس آخر بالف منكر عند شاهدين وتخريج المصنف فيها انه يجب ان يكون الملزم
عند ابي حنيفة رح الفين بناء على انهما معرفة اعيدت نكرة فيكون الثاني مغايرا للاول **قوله** ومنها اي وهي نكرة تعم بالصفة يريد انها
باعتبار اصل الوضع للخصوص والقصد الى الفرد كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق في لا اكلم الا رجلا عالما وتنكيرها
حال الاضافة الى النكرة فاذا عند الاضافة الى المعرفة فمعناه انها لواحد مبهم يصلح لكل واحد من الاحاد على سبيل البدل وان
كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوي لا النعت النحوي لان الجملة بعدها قد يكون خبرا او صلة او شرطا

فكذلك في الوجهين اي اذا اعيدت المعرفة نكرة كان الثاني غير الاول وان اعيدت معرفة كان الثاني عين الاول قال ابن عباس لن يغلب عسر يسرين والاصح انه تاكيد وان اقر بالف عند ابي حنيفة رح الالفان عند ابي يوسف رح الالف عند محمد رح الالف عند الشافعي رح الالف عند مالك رح الالف عند احمد رح الالف عند زفر رح الالف عند ابي حنيفة رح الالفان عند ابي يوسف رح الالف عند محمد رح الالف عند الشافعي رح الالف عند مالك رح الالف عند احمد رح الالف عند زفر رح

٥٩

وقد صرحوا في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع انه لا خفاء في انها مبتدأ
واحسن عملا خبره والاظهر ان عمومها بحسب الوضع للفرق المطابق بين اعتق عبدا من عبيدي وفعل الدار واعتق اي عبيدي وفعل
الدار والاستدلال على خصوصها بعود الضمير المفرد اليه مثل اي الرجال اتاك وصحة الجواب بالواحد مثل زيد عمرو ضعيف بجريان
ذلك في كثير من كلمات العموم مثل من وما وغيرهما قوله فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه جميعا معا او على الترتيب عتقوا جميعا وان قال
اي عبيدي ضربه فهو حر فضربهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم والا فالخيار الى المولى لان نزول العتق من جهة
الفرق انه وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف لان الضرب انما نسب الى المخاطب لا الى النكرة التي تناولها
وانما لم يعتقوا جميعا ولا واحد منهم فيما اذا قال ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر وتلك الخشبة مما لا يطيق حملها واحد فحملوها معا لان الشرط هو حمل الخشبة بكمالها وكمالها
منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الاول واما اذا كانت الخشبة بحيث لا يطيق حملها واحد فحملوها معا فعتقوا جميعا لان المقصود هنا صيرورة الخشبة محمولة
الى موضع حاجة وهذا الحصول المطلق فيحل الحمل من كل واحد منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود معرفة مراد متكلم وذلك انما يحصل بحمل الواحد
منهم تمام الحمل لا المطلق الحمل قوله وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في شيء من الصورتين اذ الجملة صلة
او شرط لان ايا هنا موصولة او شرطية باتفاق النحاة وان اريد الوصف من جهة المعنى فهي موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في
الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية له فالقول بان الاول وصف والثاني قطع عن الوصف تحكم الا ترى ان يقول
فيما اذا قال والله لا اتزكيا الا بوما اتزكيا فيه عام لعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب
فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بالشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة فيجوز ان يصير اليوم عاما به ويصير
المفعول به فضلة يثبت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره في التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صريح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل
والزمان من التلازم وفيه نظر اما اولا فلان الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول به
بهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع في قيام الاضافيات بالمضافين واما ثانيا فلان الفعل المتعدي يحتاج الى المفعول به في
التعقل والوجود جميعا والى المفعول فيه في الوجود فقط فاتصاله بالاول اشد واثر المفعول به ههنا انما هو في ربط الصفة بالموصوف لا في
التعميم وكونه ضروريا لا ينافي الربط ولو سلم فالفاعل ايضا ضروري فينبغي ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة
بل كثيرا قوله وههنا فرق آخر قصر وبه لم حاصله ان ايا لو واحد منكر ففي الصورة الاولى وان لم يعتق واحد منهم يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق
واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق الكل يتعلق بضربه مع قطع النظر
عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب في
تعيينه فيحصل الاولوية وبه يثبت الواحد من غير عموم وظاهر انه لا معنى لتخيير الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يعقل في متعدد ولا تعدد
وفي المفعول وهذا الفرق ايضا مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية قد يكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل اي عبيدي وطئه وابتك
او عصمه كليك فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او على الترتيب فينبغي
ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض او يعتق كل واحد لما ذكرنا في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل واحد
منفردا بالمضروبية كما في الضاربية واما ثالثا فلانا لم نسلم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا

وعلى هذا التقدير لا يلزم من عموم أو لزوم البعض عتق كل واحد بجواز أن يعتق واحد مبهم ويكون الخيار إلى المولى كما في الصورة
الثانية وكما إذا قال أعتقت واحدا من عبيدي فإنه لا يصح أن يقال لو لم يثبت عتق كل واحد وليس البعض أولى
من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية بجواز أن يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين إلى المولى فإن قلت كون أي
للواحد إنما يصح في المضاف إلى المعرفة مثل أي الرجال وأي الرجلين وأما إذا أضيف إلى النكرة فقد يكون للاثنين مثل أي
ضربك أو الجميع مثل أي رجال ضربوك قلت مراده المضاف إلى المعرفة لأن الكلام في أي عبيدي ضربك وتجربة قوله ومنها أن يكون
شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة فالأول لبيان تعميم ذوي العقول لأن معنى من جاءني فله درهم أن جاءني زيد وأن جاءني عمرو وهكذا
إلى جميع الأفراد ومعنى من في الدار أن زيد في الدار أم عمرو أو إلى غير ذلك فعدل عنه في الصورتين إلى لفظ من قطعا للتطويل المستلزم للتفصيل
المتعذر وأما الأخريان فقد تكونان للعموم وتشمل ذوي العقول وقد تكونان للخصوص وإرادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون
إليك ومنهم من ينظر إليك بجمع الضمير وإفراده نظرا إلى المعنى واللفظ فإنه وإن كان خاصا للبعض إلا أن البعض متعدد ولا محالة فجمع الضمير للدلالة
على العموم إلا عند من يكتفي في العموم بانضمام جمع من المسميات قوله لتعميم الآحاد أو هو آخر أي أن وقع الاعتاق على الترتيب والإلا فخيار
إلى المولى وذلك لأن استعمال من في التبعيض هو الشائع الكثير حيث يكون مجرورها ذا أبعاض فيحمل عليه ما لم توجد قرينة تؤكد العموم
وترجح البيان كما في من شاء من عبيدي عتقه فهو حر بقرينة إضافة المشيئة إلى ما هو من ألفاظ العموم وكقوله تعالى فإذن لمن
شئت منهم وقوله تعالى نرجي من تشاء منهن وتؤوي إليك من تشاء بقرينة قوله تعالى واستغفر لهم وقوله تعالى ذلك أدنى
أن تقر أعينهن فإنها ترجح العموم وكون من للبيان فصار الفرق بين من شاء من عبيدي ومن شئت من عبيدي
عتقه أن في الأول قرينة دالة على أن من للبيان ودون التبعيض بخلاف الثاني وقد يقال إن العموم ههنا بعموم الصفة
وهو المشيئة والمشيئة صفة الفاعل دون المفعول به ولو سلم فالمفعول عتقه لا كلمة من وضعفه ظاهر وبينهما فرق آخر تقريره
تقريره أن من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل والإتيان
بمحمله فيحمل من على التبعيض احترازا بالمتيقن المقطوع وتركا للمحمل المشكوك ففي من شاء من عبيدي أمكن الحمل لعموم من
وتبعيض من بأن يعتق كل واحد لأنه لما علق عتق كل بمشيئته مع قطع النظر عن العتق كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد
بخلاف من شئت من عبيدي فإن المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية وهذا إذا على تقدير تعلق
المشيئة بالكل وفيه لأن من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم وأما على تقدير الترتيب فيقع إشكال لأنه يصدق على
كل واحد أنه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب بأن تعلق المشيئة بالكل على الانفراد أمر
باطن لا اطلاع عليه والظاهر من إعتاق الكل تعلق المشيئة بالكل فلا بد من إخراج البعض ليستحق التبعيض
وههنا نظر وهو أن البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التي هي أعم من أن يكون
في ضمن الكل وبدونه وح لا نم أن التبعيض متيقن ثابت منها ما في غير العقلاء هذا قول بعض أئمة اللغة والأكثرون
على أنه يعم العقلاء وغيرهم فإن قيل نفي قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن يجب قراءة جميع ما تيسر علما بالعموم كما في قولهم لكان
ما في بطنك غلاما فأنت حرة فلما بنا الأمر على أن المطلق يصدق على الانفراد دون الاجتماع لأنه عند الاجتماع يتعين متعسرا

قوله وقدم وجها اما وجه قول ابي يوسف ومحمد رح فهو ان الاعام ومن للبيان والتثلث جميع عدد الطلاق المشروع واما وجه
قول ابي حنيفة رح فهو ان للتبعيض فيجب ان يكون ما شاء بعض الثلث قوله وهما محكمان ليس المراد انهما لا يقبلان التخصيص
اصلا لان قوله تعالى والله خالق كل شيء وقوله واوتيت من كل شيء مخصوص على ما سبق بل المراد انهما لا يقبلان
خاصين بان يقال كل رجل او جميع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر ادوات العموم على ما سبق في المعرف باللام ومن وما
ذكر شمس الائمة وفخر الاسلام رح ان كلمة كل يحتمل الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن او لا فله كذا فدخلوا على
التعاقب فالنفل للاول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف متحقق فيه دون من
دخل بعده وقد يحمل العموم مثل ذلك من العموم الذي يكون تناوله على سبيل البدل قوله فان دخل الكل يعني اذا اضيف لفظ كل
الى النكرة فهو لعموم افراده واذا اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائها فيصح كل رجل بهذا الاعتبار بخلاف كل الرجال ويصح كل الرجال بهذا
الاعتبار بخلاف كل رجل قوله فدخل عشرة معا انما قال ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا اولا
لكونه مسبوقا بالغير فمعنى الاول السابق الغير المسبوق قوله فكل اي كل واحد من العشرة الداخلين معا اول بالنسبة الى المتخلف الذي يقيد
دخوله بعد فتح الحصن من ذلك لان الداخل اولا يجب ان يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا لا الى من ليس بداخل اصلا قوله بخلاف
من دخل اي لو قال من دخل اي هذا الحصن او لا فله الف درهم فدخله عشرة معا لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لانه ليس عموم من على
سبيل الانفراد بل عموم الجنس وهنا لم يتحقق احد دخل اولا ولا يجوز ان يحمل من استعارة عن الكل او الجميع ليكون لكل منهم
او لمجموعهم نفل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من انما ثبت ضرورة ابهامه
كالنكرة في موضع النفي فلا يشارك عموم الاستعارة قوله وهنا فرق آخر حاصله ان الاول هو السابق على الجميع ما عداه وهو بهذا
المعنى لا يتعدد فلهذا فسره بالفرد السابق فعند اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجاز السابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه
او بعضه كالمتخلف بعذر في هذا الحد فيصح اضافة الكل الافرادي اليه فعلى هذا يجب ان يكون من نكرة موصوفة اذ لو كانت موصولة وهي مفرد لكان كل
تشمل الاجزاء يعني كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن فلهم كذا فيجب ان يكون للمجموع نفل واحد وفي هذا الفرق نظر وهو انه يقتضي
صورة الدخول فرادى ان يستحق النفل كل واحد منهم غير الاخير لدخوله تحت عموم هذا المجاز اعني السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك
لقصر بهم بان النفل للاول خاصة ويمكن الجواب بان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد فلا يصدق الا على الاول خاصة وما يجب
له ان ولا هنا ظرف مبني قبل ليس من اوصاف الداخلين وكان المراد بقولهم الاول اسم للفرد السابق ان الداخل اولا
مثلا اسم لذلك قوله فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا علم ان الشروط النفل في مسائل تقييد دخول الحصن بقيد
الاولية اما ان يكون مذكورا بحرف لفظ من او مع اضافة الكل او الجميع اليه وعلى التقادير الثلث اما ان يكون الداخل

واحدا او متعددا معا او على سبيل التعاقب بغير تسبيب فان كان الداخل واحدا فقط فلا كمال النقل في الصور الثلث اما في من
دخل وكل من دخل فظاهر واما في جميع من دخل فلان هذا التفصيل للتشجيع واظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا
فالواحد اولى لان الجلادة في ذلك اقوى وان كان الداخل متعددا فان دخلوا معا فلا شيء لهم في صورة من دخل وكل واحد
نقل تام في صورة كل من دخل وللمجموع نقل واحد في صورة جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة على صفة الاجتماع فالعشرة
كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه على سبيل الانفراد كما مر وان دخلوا على سبيل التعاقب
فالنقل للاول منهم في الصور الثلث اما في من دخل وكل من دخل فظاهر واما في الجميع فلانه يحمل مستعار الكل لقيام الدليل على استحقاق
الواحد وهو ان الجلادة في دخوله وحده اقوى فهو بالنقل احرى كذا ذكره فخر الاسلام وعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة
والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النقل عملا بعموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم عملا بمجازه كما اذا لم يدخل الا واحد واجيب
بانهم ان دخلوا معا يحمل الكلام على الحقيقة وان دخلوا فرادى لو دخل واحد فقط يحمل على المجاز ورده صاحب الكشف والمصنف بان امتناع
الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع وههنا قد تحقق الجمع في الارادة لصحة الحمل تارة على حقيقة الجميع
واخرى على مجازه كما يقال اقتل اسدا ويراد به سبع او رجل شجاع حتى يتعين متناولا بهما كان اذا اريد حقيقة الجميع يستحق الفرد
ولو اريد مجازه لم يستحق الجميع نقلا واحدا بل يستحق كل واحد نقلا تاما كما اذا صرح بلفظ كل فلدفع هذا الاشكال اورد المصنف كلاما
حاصله ان الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النقل على صفة الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك و
هو ان هذا الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول اولا على ما ذكرنا وليس ايضا مستعارا لمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق
كل واحد كمال النقل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون
للجماعة نقل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل اولا لان معناه ان السابق يستحق النقل وانه
لو كان جماعة لكان لكل واحد منهم ما يكمال النقل فصار جميع من دخل اولا مستعارا لبعض معنى كل من دخل اولا فان قوله الكل
الافرادي يدل على امر معناه ان مدلوله مجموع الامرين وليس كل واحد منهما مدلولا على حدة حتى يكون مشتركا بينهما فان قلت
فالامر الاول هو استحقاق السابق النقل واحدا كان او جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام
النقل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الامر الاول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النقل ليس من
جهة انه معتبر في المعنى المجازي بل من جهة انه لا دليل على استحقاقه والحكم لا يثبت بدون الدليل فقوله لا يراد الحقيقي اي
اعتبار وصف الاجتماع ولهذا يستحق الواحد ولا الامر الثاني اي استحقاق كل واحد تمام النقل عند الاجتماع ولهذا كان المجموع
الداخلين معا نقل واحد وقوله حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم ارادة المعنى الثاني واعلم انهم لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا
استحقاق المنفرد كمال النقل ثابتا بدلالة النص لكفى **قوله** مسئلة تحرير محل النزاع على ما صرح به في اصول الشافعية
انه اذا حكى الصحابي فعلا من افعال النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ ظاهره العموم مثلا نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار
هل يكون عاما ام لا فذهب بعضهم الى عمومه لان الظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة انه لا يقول العموم الا بعد علم تحققه
وذهب الاكثرون الى انه لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالحكي لا الحكاية والعموم انما هو في الحكاية لا الحكي ضرورة

مسئلة
حكاية الصحابي فعلا من افعال النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ ظاهره العموم هل يكون عاما
مثل ان يقول نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار
ذهب بعض الى عمومه لان الظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة انه لا يقول العموم الا بعد علم تحققه
وذهب الاكثرون الى انه لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالحكي لا الحكاية والعموم انما هو في الحكاية لا الحكي ضرورة
لانه يلزم منه استدلال بعض الصحابة على عموم الفعل بالقياس وقال الشافعي الاجود ان الفرض الحكاية
مثله عليه السلام والقياس ان يحمل على الفعل الذي حكي عن الصحابي
البعض نفي بالشفعة للجار لا يدل على عموم الحكم
في امر الاستشفاع حالة الاشتراك فقط
احدا في البعض لا يدل على عموم الاخر فيما يسأل
بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل وهو جامع
نقل الحديث بالمعنى على الاجمال
الاشكال وهو ان نقل الحكاية
انه قضى بالشفعة للجار لا يدل على ما يثبت
الشفعة للجار التي لا يكون شريكا فاجاب
ان هذا ليس من باب حكاية البعض بل هو نقل
الحديث بالمعنى فهو حكاية من قول الراوي
لكن لما كان عام الاحكام لا يستحق الجنس لعموم
المعهود فصار كانه قضى بالشفعة لكل جار

ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة والمعتمد مثل لذلك بقول الصحابي نحو صلى النبي صلى الله عليه وسلم داخل الكعبة ولا يخفى انه لا يكون
من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والازمان والصحيح انه لا عموم له لان الواقع لا يكون الا بصفة معينة وفي
زمان معين وغيره انما يلحق به بدليل من الادلة نص او قياس او نحو ذلك ثم رد تمثيلهم لذلك بمثل قضى بالشفعة للجار بانه ليس حكاية
الفعل بل نقل الحديث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام وفيه نظر اما اولا فلان مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبي صلى الله
عليه وسلم بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا واما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع
الا فيما يكون حكاية عن الصحابي بلفظ عام واما ثالثا فلان جعله بمنزلة قول الصحابي قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم
بالشفعة للكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة ان الفعل اعني قضاؤه بالشفعة انما وقع في بعض الجيران بل في
جار معين فان قلت يجوز ان يقع حكمه بصيغة العموم بان يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا حينئذ يكون نقل الحديث بالمعنى
لا حكاية الفعل والتقرير بخلافه **قوله** اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة يكون له تعلق بذلك السؤال او الحادثة وحينئذ
ينحصر الاقسام في الاربعة المذكورة لامتناع ان يكون اللفظ قطعا في الابتداء لا يحتمل الجواب ويعني بغير المستقل ما لا يكون
كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب او منفي استفهاما او خبرا وبلى فانها
محققة لايجاب النفي السابق استفهاما او خبرا على هذا لا يصح بلى في جواب كان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب اليس لي عليك
كذا اقرارا الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل واحد منهما مقام الآخر ويكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي
استفهاما او خبرا **قوله** حملا للزيادة على الافادة يعني لو قال ان تذبت اليوم فكذا في جواب تعالى تغدى معي يحمل كلامه
مبتدأ حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم ذلك النداء المدعو اليه او غيره معا وبدونه لان في حمله على الابتداء
اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة وانما الحال المعتبرة في حمله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون
العمل بالمقال والله اعلم بحقيقة الحال **قوله** صدق ديانة لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه
تخفيفا عليه **قوله** ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم
اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير
نكير لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ وذلك كآية الظهار نزلت في خولة امرأة اوس بن الصامت
وآية اللعان في هلال بن امية وآية السرقة في سرقة رداء صفوان او في سرقة الجمل وكقوله صلى الله عليه وسلم ايما اهاب دبغ فقد طهر وفي
شاة ميمونة وقوله عليه السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير طعمه او لونه او ريحه ورد جوابا للسؤال عن بئر بضاعة فان قيل لو كان
عاما لسبب وغيره بجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع افراده على السوية ولما كان لنقل السبب
فائدة ولما طابق الجواب السؤال لانه عام والسؤال خاص اجيب عن الاول بانه يجوز ان يكون بعض افراد العام يعلم دخوله تحت
الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص لدليل يدل عليه وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لا تنحصر في خصوص الحكم بدليل قد يكون نفس
معرفة اسباب نزول الآيات وورود الاحاديث ووجوه القصص فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف عن
السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص قوله

مسئلة
اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة اما ان يكون مستقلا او يكون غير مستقل اما ان يخرج الجواب قطعا او لا يخرج
جواب مع احتمال الابتداء او لا يكون جواب مع احتمال الابتداء او لا يكون جواب
لي عليك كذا فيقول بلى او كان لي عليك كذا فيقول نعم فهذا غير المستقل
سمي النبي صلى الله عليه وسلم فيجوز ان يكون
ما قرر هذا غير المستقل الذي هو جواب
قطعا ونحو قال قضى فقال ان تذبت
فكذا من غير زيادة هذا غير المستقل الذي
لا يخرج جواب ونحو ان تذبت اليوم
فغير المستقل الذي
يخرج جواب
الظاهر انه ابتداء
مع احتمال الجواب فيحمل على اليوم
ذكر لفظ يوم فيه نظر
الثالث الاول يحمل على الجواب
الرابع يحمل على الابتداء عندنا
على الافادة ولو قال عينت الجواب
وبالجملة ان قضى يحمل على الجواب
بالقبول ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص
السبب فيه فان الصحابة من بعدهم
تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث
خاصة

قوله فصل ذكر المطلق والمقيد عقب العام والخاص لمناسبتهما اياهما من جهة ان المطلق هو الشائع في جنسه بمعنى انه حصة
من الحقيقة محتملة لخصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما اخرج عن الشيوع بوجه كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع المؤمنة
وغيرها وان كانت شائعة في الرقبات المؤمنات وضبط الفصل انه اذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف
الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الآخر اجري المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا
واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الآخر بالذات مثل اعتق عني رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق
عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة
حمل المطلق على المقيد فان تجانسا معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا الاستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما
قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤمنة قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان القيد موجبا فيما به وان كان
منفيا فبنفيه وبهذا قيد الكافرة منفي فقيد ايجاب الاعتاق بنفي الكافرة وهو المؤمنة ونقل عن الصدر ان معنى حمل المطلق
على المقيد تقييده بقيد ما سوا ان كان هو المذكور في المقيد او غيره لا نفي مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده
بدليل انه اورد اعتراضا الاشكال تقييد الرقبة بالسلامة مع ان المذكور في المقيد هو المؤمنة لا السليمة وفيه نظر فلا يخفى ان
الحمل على هذا المعنى ايضا يستحق ان ايراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا اذا اختلف الحكم وان اتحد فاما ان يكون منفيا
او مثبتا فان كان منفيا فلا حمل مثل ولا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا يعتق اصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص
لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان يختلف الحادثة او تتحد فان اختلفت كالكفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي وان
اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه او لا فان كان فلا حمل كوجوب نصف الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس
مطلقا في احد الحديثين ومقيدا في الآخر بالاسلام والا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العام فصيام ثلاثة ايام وقراءة ابن
مسعود متتابعات لا امتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لو فعله والمقيد يوجب عدم
اجزائه لمخالفته المأمور به وفي المثال اشارة الى الجواب عما يقال الحكم حكم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة اخرى وهو كفارة
القتل والظهار حيث شرطتم التتابع في الصوم يعني انما حملناه على مقيد وارد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها مشهورة مثلها
يزاد على الكتاب بخلاف قراءة ابي فهو من الآحاد مع انها متابعة في معناه وعنوان فانها انشاؤه لا يزاد مثلها على النص والشافعي لم يشترط التتابع
لانه لا يحمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عليه الصلوة والسلام في حديث الاعرابي صم
شهرين ذكر وصم شهرين متتابعين فقوله لان المطلق ساكت اخرج من ذهب الى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة اذ يجريا الاطلاق

والتقييد في السبب بان المطلق ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فيكون اولى لان السكوت عدم وجوابه القول بالموجب
نعم يكون اولى عند التعارض كما اذا دخلا في الحكم واتحدت الحادثة وههنا لا تعارض لامكان العمل بهما للقطع بان الشارع لو قال او
اوجبت في كفارة القتل عتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين على انا لا نسلم ان المطلق
ساكت عن القيد بل هو دال على ثبوت الحكم فيه كما سيجيء قوله لان التقييد يوجب التغليظ فان قلت الآية انما تدل على ان السؤال
والبحث ان القيود والاوصاف الغير المذكورة يوجب التغليظ والمساءة لا على ان تقييد المطلق يوجب ذلك قلت اذا كان
البحث عن القيود والاشتغال به يوجب ذلك فالتقييد بالطريق الاولى على ان المفهوم من الآية ان موجب المساءة هو تلك القيود
والاشياء المسؤول عنها وقد يقال في وجه الاستدلال ان الوصف في المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت عنه منهي بهذا النص لا يخفى
ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الآية في هذا المطلوب فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون قوله وقال ابن عباس رض هذا لا يقوم حجة
على الخصم لانه لا يعمل قول الصحابة حجة في الفروع فضلا عن الاصول قوله وعامة الصحابة قال عمر رضي الله عنه ام المراة مبهمة في كتاب
الله تعالى فابهموها اي خالوا تحريمها عن قيد الدخول الثابت في الربائب فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا في التقويم وقد يجاب
بان الاجماع على عدم حمل المطلق على التقييد في صورة لا يكون اجماعا على الاصل الكلي لجواز ان يكون ذلك الدليل الاجماعي في
هذه الصورة قوله ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن في ذلك في اجزاء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان اذ لو
حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء المقيد وغير المقيد وفي الحمل على المقيد ابطال للامر الثاني وبهذا
فساد ما استدل به الشافعية من ان في حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير
عكس لحصول المطلق في ضمن غير ذلك المقيد فان قيل حكم المقيد يفهم من المطلق فلم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد اجيب بانه يفيد استحباب
القيد وفضله وانه غنيمة والمطلق خصمة ونحو ذلك وبالجملة هو اولى من ابطال حكم الاطلاق قوله والنفي في المقيس عليه يعني ان حمل
المطلق على المقيد بالقياس فاسد اما اولا فلان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعي بل للعدم الاصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد
في صورة التقييد كما سيجيء في فصل مفهوم المخالفة واما ثانيا فلان فيه ابطالا لحكم شرعي ثابت بالنص المطلق
وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا واما ثالثا فلان شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس او انتفائه وههنا
المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد ولا عدم
اجزاء غير المقيد لا يقال المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون الحمل في حق الوصف خاليا
عن النص لانا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم في الحمل سواء وجد القيد او لم يوجد قوله ان المطلق غير متعرض للصفات
لا بالنفي ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين هذا ولكن للخصم ان يقول المعنى هو وجوب القيد لا اجزاء
المقيد ولا نم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره وبهذا

وبهذا اندفع ما يقال انه على تقدير صحة هذه التقييد لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كالكافرة في كفارة اليمين لان غاية
الامر ان يجتمع فيها نصان مطلق ومقيد تقديرا ولا دلالة للمقيد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافرة بالنص المطلق
والمؤمنة بالنص المقيد والمطلق ايضا ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على انا نقول المذهب انه اذا
اجتمع المقيد والمطلق في حادثة واحدة في الحكم فالحمل واجب اتفاقا كما مر قوله لان القيد يدل على الاثبات
في المقيد والنفي في غيره فان قلت هذا صريح في ان النفي ايضا مدلول النص كالاثبات فيكون الحكم شرعيا مزورة
فيما قبل ما تقدم من انه لا دلالة في المقيد على نفي الكافرة اصلا وانه عدم اصلي لا حكم شرعي ولا يصح ان يكون
من باب مجاز اذ الحتم تسليم بعض مقدماته كما لا يخفى على الناظر في السياق والسياق قلت تسامح في العبارة والمقصود
انه لما ذكر القيد فهم ان اجزاء الكافرة باق على العدم الاصلي قوله ودلالة المطلق عليها اي على الافراد ممنوعة لان
القصد منه الى نفس الحقيقة او الى حصة غير معينة محتملة بحصص كثيرة والمراد دلالته على الافراد على سبيل البدل دون
الشمول لظهور ان قوله تعالى فتحرير رقبة انما يدل على وجوب اعتاق رقبة ما قوله لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالايمان
مورد الاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما اوردوه في الحصول
جوابا عما قيل ان قوله اعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق اي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس
على انه لا يجزيه الا المؤمنة لكان القياس دليلا على زوال الممكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز
قوله فصل حكم المشترك الشامل في نفس الصيغة او غيرها من الادلة والامارات لرجح احد معنييه او معانيه لما كان مشتملا
مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتامل فيما يحصل به ترجيح احدهما او رد عقب
ذلك بمنع امتناع استعمال المشترك في معنييه وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل
واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منهما لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رايت العين ويراد الجارحة
والباصرة وغير ذلك وفي الدار العين اي الاسود والابيض واقرات هند اي حاضت وطهرت فقيل يجوز
وقيل لا يجوز وقيل يجوز في النفي دون الاثبات واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف
ما اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف صيغة افعل على قصد الامر والتهديد او الوجوب والاباحة

مثلا ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي رح انه ظاهر في المعنيين بحسب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن
ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا المعنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون
بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وهو الذي اختاره المص وقيل يصح عقلا لكن ليس من اللغة ثم اختلفوا في
الجمع المثل المعنيين فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز
في المفرد وذهب المص الى انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا لمجموع
المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا في نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا لمجموع المعنيين لما صح استعماله
في احد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزؤه واللازم باطل بالاتفاق فان منع الملازمة مستندا
بانه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع فجوابه ان استعماله في المجموع حينئذ يكون استعمالا في
احد المعاني ولا نزاع في صحته فان قيل الاعتبار باستعماله في مجموع المعنيين حقيقة انه يراد به المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم
كونه موضوعا للمجموع بل معناه انه يراد به كل واحد من المعنيين على انه نفس المراد لا جزء من معنى ثالث هو المراد وح لا يلزم الا كونه
موضوعا لكل واحد من المعنيين والامر كذلك فجوابه انه اذا كان موضوعا لكل واحد من المعنيين فاما ان يكون موضوعا له بدون
الآخر اي بشرط انفراده عن الآخر او مطلقا اي مع قطع النظر عن انفراده عن الآخر واجتماعه معه والاول لا يجوز ان يكون موضوعا
لكل واحد بشرط الآخر لما مر في بيان انتفاء وضعه للمجموع وعلى التقديرين يثبت المدعى اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان
وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى اي جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال فيه استعمالا
الا اعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة
واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر والاجتماع
معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهذا باطل بالضرورة واليه اشار بقوله ومن عرف سبب وضع
الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعماله اي اللفظ المشترك في المعنيين حقيقة في اطلاق واحد وذلك لان سببه هو الوضع لكل واحد
من المعنيين اما ابتداء ان كان الواضع هو الله تعالى واما بقصد الابهام او نقله من الوضع الاول او لاختلاف الواضعين ان كان
غيره والوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له اي المعنى الذي خص به اللفظ وهو باطل
ضرورة انتفاء التخصيص عند ارادة المعنى الآخر وهذه مغالطة ومنشاؤها اشتراك لفظ تخصيص الشيء بالشيء بين قصر المخصص على المخصص
كما يقال في زيد القائم انه تخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفردا بين الاشياء بحصول المخصص به كما يقال في اياك نعبد

معناه تخصيصك بالعبادة وفي ضمير الفصل الى تخصيص المسند اليه بالمسند وخصصت فلانا بالذكر اي ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص
اللفظ بالمعنى اي تعيينه لذلك المعنى وجملة متقرر ابتدائك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فللخصم ان يختار
انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا اي من غير اشتراط انفراد او اجتماع فيستعمل تارة في هذا من غير استعماله في الاخر وتارة مع استعماله
فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع فيكون اللفظ حقيقة واما انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد مجازا فلانه يلزم
منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سيأتي بيان اللزوم على ما نقل عن المصنف ره انه لو اريد به المجموع وهو غير الموضوع له
وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين
الحقيقة والمجاز واورد عليه انه اذا اريد المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد ومثل هذا الجمع بين الحقيقة والمجاز
كالعام الموضوع للمجموع اذا اريد به المجموع ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع في المشترك ليست الا ارادة
كل واحد من المعنيين اذ ليس هنا مجموع يراد باللفظ فيدخل فيه كل واحد بخلاف العام وفيه نظر لانه ان كان هنا مجموع يراد باللفظ
فهو غير كل من المعنيين فقد تم الاعتراض وان لم يكن لم يتحقق المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والاوجه ان يقال محل النزاع
هو استعمال المشترك في المعنيين او المعاني على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناطا للحكم لا داخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط و
استعماله في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والاخر على انه مناسب
الموضوع له لعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه و
لو اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له فذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي ثانيا ولهما لكونهما من افراده وقد عرفت
انه ليس محل النزاع واما باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال ويجيء ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل
بالاتفاق فان قيل لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على
الكل فيكون حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع قلنا يجيء ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كما بين الرقبة
والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على المجموع السماء والارض فانه لا قائل بصحته على انه يرد الاعتراض
السابق على ما نقل عن المصنف ره قوله لكان هذا الكلام في غاية الركاكة لان ايجاب الاقتدار انما هو بحيث والتحريض على ما عدد عن
المقتدى به اذ لا ايجاب اقتدار في مثل فلان يصلي فاقرؤا القرآن وفيه نظر لان ركاكة الكلام وعدم ايجاب الاقتدار عند اختلاف
معاني الافعال المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بينهما امر مشترك هو المقصود بالايجاب القطع بانه لا ركاكة في مثل قولنا ان السلطان
قد اطلق زيدا والامير قد خلع عليه فاحمدوه وعظموه ايها الرعايا فكذا المراد هنا ان الله رحم النبي يوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة
يعظمونه بما في وسعهم قالوا ايها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء والثناء عليه قوله ولما بينوا المعنى ان ذكر اختلاف المسند اليه عند بيان اختلاف
المعنى حيث قالوا الصلوة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء مشعر بان معنى الصلوة في نفسه واحد
يختلف باختلاف الموصوف ولا يدل على انها موضوعة لمعان مختلفة باوضاع متعددة ليلزم الاشتراك

قوله وهذا جواب حسن نعم لو لم يصرح فيه لايجاب اتحاد معنى الصلوة في الآية بل كفى مجرد اشتراك لفظ الصلوة بين المعاني
المذكورة وتجويز ان يراد به في الكل معناه الحقيقي والمجازي قوله او يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع فيه بحث لانه
ان اريد بالانقياد امتثال اوامر التكاليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين وان اريد امتثال
حكم التكوين او التسخير او علق الاطاعة اعم من ذلك فشموله لجميع الناس ظاهر فلا بد ان يكون في كثير من الناس معنى آخر
يخصهم كوضع الجبهة او امتثال التكاليف فالاظهر في الجواب عن الآية ما ذكره القوم من انها على حذف الفعل اي ويسجد
كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع وقد دل على شموله جميع الناس ذكر من في الارض وبالثاني
سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس قوله وايضا لا يبعد وهذا ايضا بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة
لا وضع الرأس حتى لو وضع الرأس من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فانثبات حقيقة الرأس في كثير من المذكورات
كالسماويات مثلا من الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم ففي مثل هذا الامر الخفي لا يناسب ان يقال الم تر قوله ولا يحكم
باستحالته فيه نظر ايضا لان الحكم باستحالته من الجمادات ليس باعتبار ان ليس ذلك في قدرة الله تعالى بل باعتبار ان ليس
لها وجوه ولا حياة كما يحكم عليه بامتناعه من الحيوان بالارجل والبطش بالايدي والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ وحروف
لا يمتنع صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية كما روي عن الحصى في الجذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح قوله
مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا ينبغي ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان اكثر المفسرين
على انه ما دل بالدلالة على الالوهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم الا ان يراد بالمحكم المتضح المعنى وما ذكر
من ان لا تفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح فهم لان معناه ان المشركين لا يفقهون هذه الدلالة
ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق بل الانسب بحقيقة التسبيح لا يسمعون قوله التقسيم الثاني
من التقسيمات الاربعة هو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون اما
حقيقة او مجاز لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل في غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فمرتجل وهو تقسيم
من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله من قسم المستعمل
في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار فان قيل فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر في المجاز والمرتجل
بل قد يكون منقولا قلنا نعم الا انه لما كان حقيقة من جهة ومجازا من جهة لوجود العلاقة وكان تفسيره الى زيادة تفصيل في
بيان آخر حكمه فان قيل الاستعمال لا العلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا في المعنى الثاني من جهة المعنى
الاول قلنا لما تعسر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبر والامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها

فيعلم الاول منقولا والثاني مرتجلا لعدم العلاقة في المرتجل وجودها لكن لا لمنعه الاستعمال بل لاولوية تعيين الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم تقييد
الاستعمال بالابدية في تعريف الحقيقة والمجاز ولا يتعين اللفظ بها قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه وجود التعيين وقبل الاستعمال بالصحيح احترازا
عن المهمل استعمال اللفظ الاول من غير قصد الى وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اي يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك فان كان
ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي
خاص ويسمى اصطلاحا والا فوضع عرفي عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم
الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك المعنى في جميع الاوضاع ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع فاذا اتفق في
الحقيقة ان يكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي حقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع فان كان مجازا بالجهة الاخرى كالصلاة
في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي كان بها غير موضوع له
كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون مجازا وحقيقة لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا بل من
جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما سيجيء ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى او على اطلاق اللفظ على المعنى او استعماله
فيه شائع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة فيكون مجازا لا فلا حمله على خطاء العوام من خطاء الخاص فان قيل لا بد في التعريفين من تقييد الوضع
باصطلاح به التخاطب احترازا عن تناقضهما جمعا ومنعا فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة
مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذوات القوائم الاربعة مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له ومن
حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة اعني العرف قلنا قيد الحقيقة ماخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف
الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه وصعوبة عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحقيقة فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له
والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له وبه لا تناقض لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له لا في الاركان المخصوصة
من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه فرد من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا
الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات القوائم الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب
على الارض وهو نفس الموضوع له لغة فان قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها قلنا سيجيء ان الكناية
مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى لازمه وان الاستعمال في غير الموضوع له ينافي ارادة الموضوع له واما الكناية باصطلاح اهل الاصول
فان استعملت في الموضوع له تحقيقة لا مجاز فلا اشكال فان قيل المجاز بالزيادة والنقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثله شيء وقال الشريف قلنا لفظ المجاز
مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك والتشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى الا لما زاد
والنقصان الذي هو صفة الاعراب او صفة اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه لانتقال اللفظ الزائد مستعمل المعنى فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة انه انما وضع للاستعمال
في معنى لا ما نقول انه مستعمل المعنى بل غير مستعمل معنى والفرق واضح على ان الاستعمال المعنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير المعنى الموضوع له بل ينافيه وهو
ظاهر والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له ارادة غيره طلب دلالة عليه بارادة منه فيجوز الذكر لا يكون استعمالا ولو نظر فلا يصح هنا الاشتراك لاختلاف المعنيين
ولا في عبارته فخر الاسلام لاعتباره ارادة معنى غير الموضوع له فكيف في عبارة من جمع بين الامرين قوله واما المنقول لما كان الاسم المشهور وهو ان الناقل
اذا اتحد مفهومه فان لم يختلف بينهما نقل فمشترك وان اختلف فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول والا فمنقول

مطلب
المنقول فيه ثالث
في معنى مجازي للموضوع
له والاول اجتمع الاول
هو حقيقة في الاول مجاز
في الثاني من حيث انه
في الثاني حقيقة في
وبالعكس اي حقيقة في
الثاني مجاز في الاول

٧١

على الاول حقيقة وفي الثاني مجاز موجبان كلا من المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز وقع ذلك بيان ان المنقول
في المعنى الثاني حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور مبني على تمايز الاقسام بالحيثية والاعتبار
دون الحقيقة والذات فالمنقول ما غلب في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع
له ونسب الى الناقل لان وضع المنقول انما حصل من جهته فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي فالمعنى الثاني
ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول ومجاز في المعنى
الاول حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلوة حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس
شرعا ونسب الحقيقة والمجاز الى ما يكون استعمل فيه موضوعا له او غير موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام كل منه
وضعية الى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحي تقسيم ستة عشر قسما حاصلة من ضرب الاربعة في الاربعة الا ان يقال الاقسام
مما لا تحقق له في الوجود كالمنقول اللغوي من معنى عرفي او اصطلاحي مثلا وغير ذلك بل اللغة اصل والنقل طارئ عليه حتى لا يتصور
منقول لغوي وانكان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول كالدابة لذي الاربع خاصة وهي في الاصل لما يدب على الارض
فاطلاق اللفظ على ما هو من افراد المعنى الثاني اعني المقيد انكان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعني المطلق فاللفظ حقيقة
من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني وانكان باعتبار انه من افراد المعنى الثاني فحقيقة من جهة الوضع
الثاني مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة في الفرس انكان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة
مجاز عرفا وانكان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا
في العرف للمطلق باطلاقه فلفظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف لما كان هنا
مظنة سؤال وهو ان اعتبار المعنى الاول وطرحه في نقل اللفظ الى المعنى الثاني انكان لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول
اعني المنقول عنه كالحقيقة بمعنى ما يصح ان يطلق على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم لم يصح اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى
الاول بوجود المصحح وانكان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني اعني المنقول اليه كالمجاز بمعنى ما يصح اطلاقه لعرف العلاقة
بينه وبين المعنى الثاني اعني المجازي فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثاني الذي هو لازم المعنى الاول اي الملابس له بنوع علاقة لان
صحة الاطلاق انما يكون لوضعه له او لما هو ملابس له بنوع علاقة وهو مستغنى عنه لان مجرد الوضع والتعيين للمعنى
الثاني كاف في ذلك والا لزم صحة الاطلاق على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل
ما يوجد فيه علاقة بينه وبين المعنى الاول اجاب بانه قد ظهر مما سبق من ان المنقول قد يعتبر معناه الاول بحيث لا يطلق على افراده
من حيث هي كذلك انه قد صار موضوعا للمعنى الثاني بمنزلة الموضوعات المبتدأة التي ليس فيها اعتبار معنى سابق ان

اعتبار المعنى الاول فيه ليس لصحة اطلاقه على افراد المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني للفظ من بين الالفاظ بالتعيين لذلك
المعنى الثاني فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع او لما اشبه من وضع الجدار لها لوجود معنى الدبيب فيها فالتناسب عرفي في وضع بعض
الالفاظ لا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب وهذا معنى عدم جريان القياس في اللغة وهذا البحث مما اورده صاحب
المفتاح في وجه تسمية الحقيقة والمجاز فقوله ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز يعني ان الصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز وليست الاربعة اقساما
تباينة اما عند علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر المراد منه في نفسه وان كان
المراد فيهما معنى حقيقيا او معنى مجازيا واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن
القرينة او نحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فيشمل المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المجمل والمتشابه داخل
في الكناية لما عرفت من ان هذه الاقسام متمايزة بالكيفيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات وما يقال من ان المراد الاستتار
والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوه قاصدين الاستتار وان كان واضحا في اللغة او الانكشاف وان كان خفيا في اللغة احترازا
عن امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف واما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اي لفظ استعمل
في معناه الموضوع له لكن لا يتعلق به الاثبات والنفي ويرجع اليه الصدق والكذب بل ينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط
الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد فقصد بطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان
لم يكن له نجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسماوات مطويات بيمينه وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى
وامثال ذلك فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالته
عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه لا لحاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول
ولو في محل آخر باستعمال آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بالقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له وقيل صاحب الكشاف الى
انه يشترط في الكناية امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيمة انه مجاز عن الاستهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد
به والاحسان اليه كناية اذ اسند الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا اسند الى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صرح في
المفتاح وغيره فان قيل قد ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد معناها وحده او غير معناها وحده او معناها وغير معناها معا والاول الحقيقة
في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسما للحقيقة والمجاز مباينا لهما قلنا اراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة
جعلها في مقابلة الكناية وتفسيره عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية تشتركان في كونهما حقيقتين وتفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال فاذا اريد
بالكلمة معناها او غير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول المستمنع انما اراد بالذات
وفي الكناية انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له على انه مراد قصدا
وبالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى معناه فينافي ارادة الموضوع له لان ارادته لا يكون للانتقال الى المعنى
المجازي الداخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي
معا بالذات وهو ممتنع وبهذا اندفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له منافيا لارادة الموضوع له لامتناع
الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له منافيا ايضا لارادة غير الموضوع له لذلك

قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز يريد ان لفظ الحقيقة والمجاز مقول على النوعين بالاشتراك وربما يقيدان في المفرد بالنوعين وفي
الجملة بالعقليين او الحكميين ويميل المصنف رح الى انهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثرين فيكون الاسناد ولذا وصف
النسبة بالحقيقة والمجازية دون الحقيقة والمجاز الا ان اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد فلذا اعتبر في تقسيم النسبة
فصار الحاصل ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المومن انبت الله البقل والمجاز العقلي
جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك الغير نحو انبت الربيع البقل لما بين الانبات والربيع
من الملابسة لكونه زمانا له واراد بالفعل المصطلح وما في معناه من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريد افهام المخاطب انه فاعل
عنده بمعنى ان الفعل حاصل له وهو موصوف به سواء قام به في الخارج كضرب الانكات وسواء صدر عنه باختياره او لا وسواء كان
فاعلا عند المتكلم في نفس الامر او لا فيدخل في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا او لا يطابق شيئا منهما او يطابق
احدهما فقط ولو قال الفاعل عند العقل يخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهري انبت الربيع البقل اللهم الا ان يقال
المراد عقل المتكلم او السامع وقد احترز به عن الفاعل في اللفظ فان المنسوب اليه في المجاز العقلي ايضا فاعل في اللفظ ولو اراد
بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصلا له في اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق يخرج الاقوال الكاذبة التي لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد
مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بانه لم يجئ لانه لم يوصف بالمجئ لا في الواقع ولا عند المتكلم بالتحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر
كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل له عند المتكلم في الظاهر فيشمل نحو ضرب عمرو على لفظ المبني
للمفعول لان المضروبية صفة عمرو فهو فاعل ثم الضمير في غيره راجع الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل في تعريف المجاز
مثل انعم السيل على لفظ المبني للمفعول لان فاعله الوادي لا السيل ومثل هو في عيشة راضية لان الفاعل انما هو صاحب
العيشة ويخرج مثل قول الدهري والاقوال الكاذبة لان الفعل فيها منسوب الى نفس الفاعل عند المتكلم في الظاهر لا الى
غيره فلا يحتاج الى قيد التأول ويكون قوله لملابسة احترازا عن مثل انبت الخريف البقل فانه ليس بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز
لان الغير لا بد ان يكون من ملابسات الفعل قوله فصل قد سبق انه لا بد في المجاز من العلاقة وهي اتصال المعنى المستعمل فيه
بالمعنى الموضوع له والعمدة فيها الاستقرار ويرتقي ما ذكره القوم الى خمسة وعشرين وضبطه ابن الحاجب في خمسة المشاكلة والوصف
والكون عليه والاول اليه والمجاورة واراد بالمجاورة ما يعم كون احدهما في الآخر بالجزئية او بالحلول وكونهما في محل وكونهما متلازمين
في الوجود او العقل او الخيال او غير ذلك والمصرح في تسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية
والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازي في بعض الازمان خاصة او لا فعلى الاول ان تقدم
ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي فهو الكون عليه وان تأخر فهو الاول اليه او كان حاصلا في ذلك الزمان او في جميع الازمنة
لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثاني ان كان حاصلا له بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما فالعلاقة
وان كان فاما ان يكون لزوما في مجرد الذهن وهو المقابلة او منضما الى الخارج وان كان احدهما جزءا للآخر فهو الجزئية والكلية
والا فان كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية اعني المشابهة والا فاللزوم اما بان يكون احدهما حاصلا في الآخر وهو الحالية
والمحلية وسببا له وهو السببية او شرطا له وهو الشرطية ولا يخفى ان هذا ليس ضبطا وتقسيما عقليا ولو جعلناه دائرا

قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز مقول على النوعين بالاشتراك وربما يقيدان في المفرد بالنوعين وفي الجملة بالعقليين او الحكميين ويميل المصنف رح الى انهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثرين فيكون الاسناد ولذا وصف النسبة بالحقيقة والمجازية دون الحقيقة والمجاز الا ان اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد فلذا اعتبر في تقسيم النسبة فصار الحاصل ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المومن انبت الله البقل والمجاز العقلي جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك الغير نحو انبت الربيع البقل لما بين الانبات والربيع من الملابسة لكونه زمانا له واراد بالفعل المصطلح وما في معناه من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل حاصل له وهو موصوف به سواء قام به في الخارج كضرب الانكات وسواء صدر عنه باختياره او لا وسواء كان فاعلا عند المتكلم في نفس الامر او لا فيدخل في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا او لا يطابق شيئا منهما او يطابق احدهما فقط ولو قال الفاعل عند العقل يخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهري انبت الربيع البقل اللهم الا ان يقال المراد عقل المتكلم او السامع وقد احترز به عن الفاعل في اللفظ فان المنسوب اليه في المجاز العقلي ايضا فاعل في اللفظ ولو اراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصلا له في اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق يخرج الاقوال الكاذبة التي لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بانه لم يجئ لانه لم يوصف بالمجئ لا في الواقع ولا عند المتكلم بالتحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل له عند المتكلم في الظاهر فيشمل نحو ضرب عمرو على لفظ المبني للمفعول لان المضروبية صفة عمرو فهو فاعل ثم الضمير في غيره راجع الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل في تعريف المجاز مثل انعم السيل على لفظ المبني للمفعول لان فاعله الوادي لا السيل ومثل هو في عيشة راضية لان الفاعل انما هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول الدهري والاقوال الكاذبة لان الفعل فيها منسوب الى نفس الفاعل عند المتكلم في الظاهر لا الى غيره فلا يحتاج الى قيد التأول ويكون قوله لملابسة احترازا عن مثل انبت الخريف البقل فانه ليس بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لان الغير لا بد ان يكون من ملابسات الفعل قوله فصل قد سبق انه لا بد في المجاز من العلاقة وهي اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والعمدة فيها الاستقرار ويرتقي ما ذكره القوم الى خمسة وعشرين وضبطه ابن الحاجب في خمسة المشاكلة والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة واراد بالمجاورة ما يعم كون احدهما في الآخر بالجزئية او بالحلول وكونهما في محل وكونهما متلازمين في الوجود او العقل او الخيال او غير ذلك والمصرح في تسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازي في بعض الازمان خاصة او لا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي فهو الكون عليه وان تأخر فهو الاول اليه او كان حاصلا في ذلك الزمان او في جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثاني ان كان حاصلا له بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما فالعلاقة وان كان فاما ان يكون لزوما في مجرد الذهن وهو المقابلة او منضما الى الخارج وان كان احدهما جزءا للآخر فهو الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية اعني المشابهة والا فاللزوم اما بان يكون احدهما حاصلا في الآخر وهو الحالية والمحلية وسببا له وهو السببية او شرطا له وهو الشرطية ولا يخفى ان هذا ليس ضبطا وتقسيما عقليا ولو جعلناه دائرا

بين المعنى والاثبات بانه اذا لم يكن اللازم صفة للملزوم فان كان احدهما حاصلا في الآخر فهو الحلول والا فان كان سببا له فهو السببية
والا فهو الشرطية ورد المنع على الاخير وستسمع في اثناء الكلام ما على التقسيم من الابحاث **قوله** اذا اطلقت لفظا على مسمى
مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه مفهوما ومن حيث وضع له اسم مسمى للمعنى ان اعتبر نفس المفهوم دون
الافراد والمسمى بعينها فيقال لكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال انه معناه فلذا قال على مسمى ولم يقل على معنى واورده بلفظ التنكير لئلا
يتوهم ان المراد مسمى ذلك اللفظ فلا يتناول المجاز مع انه المقصود بالنظر **قوله** في بعض الازمان اعلم ان المعتبر في المجاز باعتبار ما كان
حصول المعنى الحقيقي للمسمى للمجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم اي زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤول حصوله له
في الزمان اللاحق ويمتنع فيهما حصوله له في زمان اعتبار الحكم والا لكان المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا او بتقدير
بخلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله له في جميع الازمان وهو ظاهر ولا يمتنع حصوله له في حال الحكم اي زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع
بان الاسم في مثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا مجاز وان صار المسمى في زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة وكذا في مثل قوله تعالى وآتوا
اليتامى اموالهم وعنت البلوغ هو مجاز وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف قولنا لا تشرب العصير اذا صار خمرا واكرم
الرجل الذي خلقه الله يتيما فانه حقيقة لكونه خمرا عند العصير ويتيما عند التخليق فلذا قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الازمان اي
البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض في الشرح بكونه مغايرا للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه اي كان بناء الكلام ووضعه على حصول
المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل عن الصدر ان المجاز باعتبار ما كان او ما يؤول ان كان في الاسم فالمراد باللفظ
نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالتها على ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا للمسمى في حال تعلق الحكم به نحو
مثل قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم واعصر خمرا وضع الكلام على ان يكون حقيقة اليتيم حاصلة لهم وقت ايتاء الاموال اليهم وحقيقة
الخمر حاصلة له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الحال كما يقتضي وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون
الحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان او لاحق ليكون مجازا باعتبار ما يؤول فان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل
وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته فاذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب باعتبار ما كان فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان معنى جواهر الحروف
وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل اعني الحال والاستقبال ولو كان حاصلا في ذلك الزمان
لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب زيد مجازا ان يكتب باعتبار ما يؤول فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل له في زمان
لاحق متاخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان حاصلا في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذي
يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى في الصورتين مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه ولا يخفى انه فيه فانه اراد
بالمعنى الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل جزأه اعني الحدث وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي وفي الفعل الفاعل
اذ هو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق او لاحق مع انه ليس المسمى الذي اطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل وانما المدلول المجازي
هو الحدث المقارن لزمان سابق او لاحق ولا يخفى حصول الحدث له في حال دون حال والاحسن ان يقال التعبير عن الماضي بالمضارع
ومكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه وتشبيه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين ووجب
المشاهدة ثم استعارة لفظ احدهما للآخر ثم في كلامه نظر من وجهين الاول ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم

اذا اطلقت لفظا على مسمى يريد انه اطلق على المسمى لفظ على المعنى وان اطلاق اللفظ على المعنى ان كان بمعنى ان المعنى عليها المعنى وكان المعنى الحقيقي ان يكون اللفظ موضوعا له وهو الذي اريد بعينها اي بعينها وهو الذي اريد بعينها وهو الذي اريد بعينها فكذا هو مسمى الموضوع له لا المعنى الحقيقي ان حصل لبعض الازمان مجازا والمسمى بالفعل في بعض الازمان باعتبار ما كان او ما يؤول له بعض الازمان المغاير للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه وانما قيد بالبعض في الشرح بكونه مغاير الزمان بعض الازمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه لان التعبير باستعمال اللفظ في غير الموضوع له مع ان المعنى الحقيقي حاصل لذلك البعض

الحقيقي فان كان زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له وهو المقدر خلافه فهذا القيد مخرج عنه او بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر الخمر او بقوة وان لم يحصل له اصلا بالفعل ولا بالقوة

في جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة بجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما في
اطلاق الدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه مما يدب على الارض الثاني ان الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار
ما يؤول بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت خمرا فانه مجاز باعتبار ما يؤول مع عدم حصول حقيقة الخمر بالفعل
بالفعل اصلا قوله فلا بد ان يريد معنى لازما لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد كون المعنى الموضوع
بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك في التصور كالمصير مطلق
على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور المصير تصور الاعمى بل يمكن لكن قد ينتقل منه الذهن الى الاعمى باعتبار المقابلة وكذا
عن الناظر الى الفضلات باعتبار التجاوز ففي الاول لزوم ذهني محض وفي الثاني مع الخارجي والتحقيق ان العلاقة
في اطلاق اسم احد المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن
مع ان بينهما لزوما ذهنيا بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل المتقابل منزلة المتناسب لوسطة تعليم او حكم كما في
اطلاق الشجاع على الجبان او تقابل كما في اطلاق المصير على الاعمى او مشاركة كما في اطلاق السيئة على جزاء
السيئة وما اشبه ذلك فقوله او مغايرا عنه معناه ان يكون كل من المتضايفين خارجا عن الآخر اذ لو حمل على ظاهره وهو ان يكون
احدهما خارجا عن الآخر لم ينافي كون احدهما جزءا للآخر ولم يقابله ضرورة انه اذا كان احدهما جزءا للآخر كان احدهما وهو الكل
خارجا عن الآخر وهو الجزء قوله او يكون صفة اي الملازم صفة للملزوم وهو عطف على قوله لما ان لا يكون الملازم صفة للملزوم
وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة فان قلت قد جعل انواع العلاقات متقابلة بتبائنة فمتى اشترط في الاستعارة مثلا ان لا يكون
احد المتباينين جزءا للآخر في المجاز باعتبار الشبه ونحوها ان لا يكون وصفا له الى غير ذلك مما يشعر به التقسيم وانت خبير بانه لا منافاة
في اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلا اطلاق الشعر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه في اللفظ
وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعني المقيد على المطلق وهو اكثر من ان يحصى قلت كانه قصد تجاوز الاقسام
بحسب الاعتبار واراد انه اما ان يعتبر كون احدهما جزءا للآخر او وصفا له الى غير ذلك فان قلت فالاستعارة قد تكون باعتبار
جامع داخل في الطرفين فيشكل لما فكيف حصر الجامع في الوصفية قلنا ان اراد ان الملازم وهو ما حصل له الجامع وصف للملزوم
اعني المعنى الحقيقي وهذا لا ينافي كون الجامع جزءا من الطرفين فيشكل لما فان قيل فالملازم اعني المعنى المجازي الذي اطلق عليه اللفظ
مثل رأيت في الحمام اسدا يرمي زيدا الشجاع مثلا وهو ليس بوصف للملزوم اعني الاسد الحقيقي فالجواب ان المراد بالاسد الاسد
الذي هو الشجاع وهو وصف له وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع كما اذا قلت رأيت شجاعا وهو
بحث وهو ان الملازم الذي استعمل فيه لفظ الاسد مجازا ان كان هو الانسان الشجاع فظاهر انه ليس وصفا للملزوم اعني الاسد
وان كان هو الشجاع مطلقا اعم من الانسان والاسد وغيرهما فظاهر انه ليس مشبها بالاسد وانما المشبه هو الانسان الشجاع
خاصة فلا يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه والظاهر ان المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازي

اصلا ضرورة ان معنى الاسد حاصل لذات لها الشجاعة فى الجملة وتحقيق هذه المباحث يطلب من شرحنا للتلخيص **قوله** واذا
عرفت يريد ان بعض انواع العلاقة بين الشيئين مما يصحح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز
على الانتقال من الملزوم الى اللازم وقد عرفت ان معنى اللزوم ههنا الانتقال فى الجملة لامتناع الانفكاك فالملزوم اصل وتبوع
من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال فالكان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا
من وجه فرعا من وجه جاز استعمال كل منهما فى الآخر مجازا والا جاز استعمال الاصل فى الفرع دون العكس فالعلة اصل من جهة احتياج
المعلول اليه وابتنائه عليه والمعلول المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل متاخرة
عنه فى الخارج الا انها فى الذهن علة غائية متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل آلية والاسباب علل آلية وذلك
لان احتياج الناس بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب وانما قال كالعلة مع المعلول دون السبب مع المسبب كما فى بيان
انواع العلاقة لان من السبب ما هو سبب محض ليس فى معنى العلة والمسبب لا يطلق عليه مجازا كما سيجئ والكل اصل يبتنى عليه الجزء
فى الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة
والتبعية بهذا المعنى لا تنافى كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه فى الوجود والتعقل وفى هذا
تسليم ما منعه فى صدر الكتاب من اطراد تعريف الاصل بالمحتاج اليه فان قلت لما كان فهم الجزء سابقا على فهم الكل لم يكن
الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما على ما مر من التفسير قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم
الى اللازم ان يكون تصور اللازم متاخرا عنه فى الوجود البتة بل ان يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم
فى الذهن فى الجملة وهذا المعنى فى الجزء متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل احتياج الكل الى الجزء ضرورى مطرد
والمجموع الذى يكون اليد او الرجل جزءا منه لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فمعنى اشتراط جواز اطلاق
الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس فان الانسان لا يوجد بدونهما بخلاف اليد والرجل قلنا هذا مبنى
على العرف حيث يقع للشخص الذى قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غير فاعتبر الجزء الذى لا يبقى الانسان موجودا
بدونه واما اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على
الترجمان فان قيل معنى استلزام الجزء الكل يقتضى كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم وجدان الانسان بدون الرأس
او الرقبة انما يدل على ان الجزء لازم والكل ملزوم اذ الملزوم هو الذى لا يوجد بدون اللازم قلنا ذكر المصرح انما لا يريد باستلزام
واللازم مصطلح اهل الجدل بل مصطلح اهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المستتبع وباللازم التابع فالحكماء يجعلون جوهر
الماهية لوازمها لا ملزوماتها مع انها لا توجد بدون الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى المجاز على الانتقال
من الملزوم الى اللازم ومبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف فكل
من الرقبة والرأس ملزوم واصل يتقرر اليه الانسان مرتبة فى الوجود وفى كون ما ذكر مصطلح اهل الحكمة نظر فانهم يقسمون اللازم
الى لازمة وغير لازمة وانما يطلقون اللوازم على ما يكون مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه عنها لا يقال كل ملزوم فهو محتاج الى لازمه فيكون
اللازم اصلا له وملزوما بمعنى كونه محتاجا اليه ويلزم منه جريان الاصالة والتبعية فى جميع اقسام المجاز ضرورة انه مبنى على الانتقال من الملزوم

الى اللازم لانا نقول انما يلزم ذلك لو اريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء حتى يحتاج الشيء اليه وقد عرفت انه ليس مراد
قوله المراد بالحلول المتعارف عند الحكماء في حلول الشيء في الشيء اختصاصه بحيث يصير الاول ناعتا والثاني منعوتا كحلول العرض في الجوهر
والصورة في المادة فاشار المصنف الى انا لا نعني بالحال والمحل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشيء في الشيء سواء كان حصول
العرض في الجوهر او الصورة في المادة او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة قوله واعلم ان الاتصالات
كما يجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجدت
معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع بان يكون تصرفات شرعية كان يسمى وصف الزوجية او يكون معنى
احدهما سببا للمعنى الآخر وذلك لما سبق من ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز
سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء وفي التمثيل بالاتصال في معنى المشروع
بالسببية اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام وغيره من ضبط انواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين الحاد والمراد او معنى
كما بين الاسد والرجل الشجاع فانهما لا يتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك في معنى الشجاعة وعبر
عن علاقة المشابهة بالاتصال في معنى المشروع كيف شرع لان المشابهة اتفاق في الكيفية والصفة قوله فان الهبة
وضعت لملك الرقبة يعني انها عقد مشروع لاجل حصول ملك الرقبة قوله حتى لو كانت ملك الرقبة ثبتت الهبة فيتفرع
عليها احكام الهبة لا احكام النكاح وتفسير ذلك في النفقة والنكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة اذ لو طلب منها
التمكين من الوطء فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا واما الهبة فلا حاجة اليها لان المحل متعين لهذا
المجاز لبنوه عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة قوله
الى غير ذلك اي منفعا الى مصالح اخر غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصين الدين
ولفظ النكاح والتزويج دالان بالدلالة على هذه المصالح لكونهما عبارتين عن الضم والاتحاد سيما في القيام بمصالح المعيشة وعن
الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد كزوجي خف ومصراعي الباب قوله ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي حتى يلزم في
لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى الملك فيمتنع جعلهما علمين للعقد الموضوع في الشرع لملك المتعة والقائل ان يقول
خلوهما عن معنى الملك هو انه لا دلالة فيهما على الملك وليس المراد انهما يدلان على عدم الملك فعلى تقدير وجوب
رعاية المعنى اللغوي لا يلزم الا ان يكون معنى الازدواج والتلفيق معتبرا في هذا العقد وهذا لا ينافي اعتبار معنى الملك في الوضع
الثاني ويمكن الجواب بان معناهما التلفيق والازدواج سواء كان مع الملك او بدونه وهذا المعنى مما لم يعتبر في العقد
المخصوص بل اعتبر الملك قطعا وفيه نظر بل الحق انه لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي بحيث يكون هو بعينه المعنى

بل يجوز ان يعتبر فيه زيادة خصوص الايجاب في المعنى اللغوي **قوله** وكذا ينعقد بلفظ البيع لانه مثل الهبة في اثبات ملك
الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون السبب بالجمع ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها تمليك المنفعة وهي لا تكون سببا للملك
المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال والتمتع لانها لا توجب الملك حتى ان من اباح طعاما لغيره فهو اباحة على ملك
المبيع وكذا الوصية لانها لا توجب الملك بنفسها بل توجبه بخلافه مضافة الى ما بعد الموت والهبة توجب اضافة الملك
لكن لضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض يتاخر الملك الى ان يتقوى بالقبض ولا يبقى ذلك الضعف اذا اشتملت
في النكاح لان العوض يجب بنفسه فيصير منتظرا به عين في يد الموهوب له فيوجب الملك بنفسها واعلم ان ما ذكره المصنف
من الاتصال بين حكمي الهبة والنكاح بكون احدهما سببا للآخر كاف في المجاز ولا حاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام
من الاتصال بين السببين ايضا اعني الفاظ التمليك والفاظ النكاح بان كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن احدهما
بواسطة والآخر بغير واسطة **قوله** فان قال آه تفريع وتمثيل لصحة اطلاق المسبب على السبب اذا كان السبب علة شرعية
للحكم والسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية وانما وضع المسئلة في عبد منكر لانه لو قال ان ملكت هذا العبد او
اشتريته فهو حر يتعلق العتق بالصفة الاخرى في قبل الملك ايضا لان الاجتماع صفة مرغوبة تنتفي في غير الاجنبي فتتحقق في الاجنبي بالاضافة
بالاشارة **قوله** وهذا بناء على ان قوله ان ملكت او اشتريت عبدا في معنى ان اتصفت بكونه مالكا او مشتريا بالمجموع
عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب يكون حقيقة
مجازا بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب ونفضي وقيل بل حقيقة فيمن لو كان التعليق مثلا
بقاوه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز وما قيل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب يكون مشتركا
فمجاز اتفاقا فاذا زال ملكه للنصف الاول عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع
وكذا لم يكن مشتريا لكنه على الاصح الا انه مغلب في المعنى المجازي اعني من قام به الاشتراء حالا او ماضيا فصار حقيقة
عرفية **قوله** صدق ديانة اي لو استثنى المفتي يجيبه على وفق ما نوى لا قضاء اي لو رفع الى القاضي يحكم عليه بموجب
كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لكان التهمة لانعدم جواز المجاز **قوله** بناء على الاصل الذي نحن فيه هو ان السبب اذا كان
محضا يصح اطلاقه على المسبب ولا يصح اطلاق المسبب عليه **قوله** فان العتق اي هذا التصرف الذي هو الاعتاق موضوع في الشرع
لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يكون هذا منافيا لما سيجيء من ان الاعتاق اثبات القوة لا ازالة الملك فان قيل فالمعتبر في
المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمجازي ليكون اطلاق اسم السبب على المسبب مثلا وهنا ليس كذلك
قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض

في مسببه مجازا كالهبة والبيع الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة **قوله** لانها اي الاستعارة لا تصح لكل وصف
للقطع بامتناع استعارة السماء للارض مع اشتراكهما في الوجود والحدوث بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار
منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والعتاق لانهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوي الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المنقولة
والمعنى اللغوي للطلاق مبني ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المسجون فانطلق واطلقت البعير عن عقاله والاسير عن اساره
فنقل في الشرع الى رفع قيد النكاح فان المرأة به قد صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا لا يحل لها الخروج والبروز بلا اذنه
والمعنى اللغوي للعتاق مبني عن القوة والغلبة يقال عتق الفرخ اذا قوي وطار عن وكره وعتاق الطير كواسبها جمع عتيق لزيادة
قوة فيها فنقل منها في الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا تشابه بين المعنيين في الوجه
الذي شرعا عليه فان قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده الى المالك في مثل اعتق فلان عبده والجواب
في وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة الملك فجوابه من وجهين الاول انه مجاز في الاسناد من حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما في
قوله تعالى شرع عنها لباسها فان المالك سبب فاعلي لازالة الملك وهي سبب لاثبات القوة لا يقال لم يسند من المالك سبب
غير هذا اللفظ الموضوع في الشرع لانشاء العتق لانا نقول هو ثابت بطريق الاقتضاء لان الانشاءات الشرعية غير معزولة بالكلية عن المعاني
الاخبارية فلا بد من صدور ازالة الملك عن المتكلم قبيل التكلم لتصحيح الكلام على ما سيجيء في فصل الاقتضاء والثاني انه مجاز في المسند
حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذي هو ازالة الملك وكلا الوجهين ضعيف اذ لا يفهم من الاعتاق لغة عرفا
وشرعا الا ازالة الملك والتخليص عن الرق ولا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك وما ذكره من معنى اثبات القوة انما يعرفه الافراد من
الفقهاء فكون اللفظ منقولا اليه لا الى ازالة الملك ممنوع لا بد من اثباته بنقل وسماع لانه العمدة في اثبات وضع الالفاظ وكون اثبات
القوة انسب بهذا الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى غيره انسب بالمعنى الحقيقي منه على انا نمنع ان الاعتاق
منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرأ عليه نقل شرعي **قوله** يرد عليه قد يجاب عن الايراد بان العتق لتصرف شرعي معناه اثبات القوة
المخصوصة على ما مر فلا بد له من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة او مجازا ليحصل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست
استعانة لهذا المعنى فلا توجب ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال ازلت عنك الملك او رفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن اثبات القوة
بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما كان الاعتاق في مثل اعتق فلان عبده مجازا عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب ولا مساغ لذلك فيما نحن فيه لانه اذا جعل اطلاق مستعار لازالة الملك فليس هناك لفظ يحمل مجازا عن اثبات
العتق فليتامل ويمكن دفعه بان العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازي الذي هو ازالة الملك

قوله لا للفظ الاعتاق على حذف المضاف اي لا المفهوم لفظ الاعتاق ليتناول قوله فالجواب يعني لا يجوز استعارة
ازالة القيد لا ازالة الملك لانه يجب في الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى في وجه الشبه كالاسد في الشجاعة
وان يكون المستعار له لازما كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتف ههنا وللخصم ان يمنع ذلك بناء على ان في ازالة الملك
يبقى نوع تعلق هو حق الولاء وان المراد باللزوم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك ثم لقائل ان يقول لو
سلم امتناع اطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن لم
لا يجوز الاطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك كاطلاق
المشتري على نفقة الانسان والذوق على الادراك باللمس ونحوه قوله فان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد
لامتناع كون كل من الطرفين اقوى من الآخر في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين
ولقائل ان يقول قد يكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة المسجع لغرة الفرس وبالعكس ويحصل
المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه به اقوى وجه الشبه انما يشترط في التشبيه
اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان قوله وكذا اجارة الحر يعني لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم
لعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعت عبدي او داري منك بكذا فان لم
يذكر المدة ينعقد بيعا لامكان العمل بالحقيقة مع تقدير شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يسم
العمل فلا رواية فيه وان سماه مثل بعت عبدي منك بعشرة شهر العمل كذا انعقد اجارة لان اطلاق البيع
على الاجارة متعارف عند اهل المدينة فيجوز عند غيرهم اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار وقيل ينعقد بيعا
صحيحا لحمل المدة على تاجيل الثمن او بيعا فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة قوله ولا يلزم اي لا يرد علينا عدم صحة الاجارة
بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد شهرا بكذا العمل كذا ولا يلزمنا هذا اشكالا ولا عدم
الصحة لازم قطعا قوله ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة يريد ان ما ذكر من اطلاق السبب على المسبب انما يصح
في البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره لانه ليس البيع والهبة سببين لملك المتعة
الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ولا الاعتاق سببا لازالة الملك الثابت
بالطلاق لاختصاصها بقبول الهبة او بثبوته لا يحل الملك بالنكاح الا بعد التحليل ولا البيع سببا لملك المنفعة الثابت بالاجارة
لاختصاصه بالخلو عن ملك الرقبة واسم السبب انما يطلق مجازا على ما هو سبب عنه فالحق ان هذه الاطلاقات من قبيل
الاستعارات وهي اطلاق اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما في لازم مشهور هو احدهما اقوى واعرف كاطلاق الاسد على الرجل

الشيء فمعنى النكاح سببا بين معنى الهبة والبيع للتهاتر كان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى وكذا الطلاق
والعتاق امران متباينان يشتركان في ازالة الملك وهي في العتاق اقوى وكذا الاجارة والبيع عقدان مخصوصان
متباينان يشتركان في اثبات ملك المنفعة واباحتها وهو في البيع اقوى فاستعير اسم احدهما للآخر ولم يجز العكس لما
عرفت من ان الاستعارة انما تجري من طرف واحد لئلا يفوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة
هي اطلاق اللفظ على اللازم الخارجي الذي هو صفة للملزوم فكيف يكون سببا قلنا ليس الاستعارة في الاطلاق على
اللازم بل على المباين لارادة اللازم كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعا واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبتا للملك
والمثبت للملك لازم خارجي صفة للهبة كذا نقل عن المص رح وقد يجاب عن اصل الاعتراض بانا لانم انه يجب في المجاز
باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل يكفيه حتى يراد بالمثبت جنس المثبات سواء حصل
بالمطر او غيره فعلى هذا لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر واراد الملك فملكه هبة او ارثا يعتق وعلى ما ذكره المص لا يعتق
وهذا الاعتراض مما اورده صاحب الكشف واجاب بان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطي وهو مما لا يختلف
في ملك النكاح واليمين لكن تغاير الاحكام تغاير بهما صفة لا ذاتا فانه يثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا ونحن انما
اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل فثبت على حسب ما يحتمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اشتبه بملك المتعة
قصدا لا تبعا فيثبت فيه احكام النكاح لا احكام ملك اليمين واعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلا كان
تعتبر ايهما شئت ويتنوع المجاز بحسب ذلك مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان ان كان باعتبار تشبيهها به في الغلظ
فاستعارة وان كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر قوله واعلم انه يعتبر المعتبر
في المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبارنوعها في استعمال العرب ولا يشترط اعتبار الشخصها حتى يلزم في احاد المجازات
ان ينقل باعيانها عن اهل اللغة وذلك لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة البديعة التي لم تسمع باعيانها من اهل اللغة
هو من طرق البلاغة وشعبها التي بها ترتفع طبقة الكلام فلو لم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يدخلوا المجازات في تعريف الحقائق
وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز استعارة النخلة لطويل غير انسان للمشابهة وتسكه فيه للمجاوزة
واب للابن للسببية وابن للاب للمسببية واللازم باطل اتفاقا واجيب بمنع الملازمة فان الملاءمة مقتضية للصحة والتخلف
عن المقتضي ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي ونسب المص رح الى انه
لم يجز استعارة نخلة لطويل غير انسان لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة في اخص الاوصاف اي فيما له مزيد اختصاص
بالمشبه به كالشجاعة للاسد فان قيل الطول للنخلة كذلك والا لما جاز استعارتها لانسان طويل قلنا لعل الجامع ليس مجرد الطول
بل مع فروع واغصان في اعاليها وطراوة وتمايل فيها قوله مسئلة لا خلاف في ان المجاز خلف ان الحقيقة

اى فرع لها يعنى ان الحقيقة هى الاصل الراجح المقدم فى الاعتبار فالخلاف فى جهة الخلفية فعندهما هى الحكم حتى يشترط
فى المجاز امكان المعنى الحقيقى لهذا اللفظ وعنده الحكم حتى يكفى صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه او لا فقول
القائل هذا ابنى لعبد معروف النسب مجاز اتفاقا ان كان اصغر منه سنا وان كان اكبر فعنده مجاز يثبت به العتق لصحة اللفظ
وعندهما لا لاستحالة المعنى الحقيقى وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر **قوله** فالخلاف يعنى عندهما الاصل هذا ابنى
لاثبات النبوة والخلف هذا ابنى لاثبات الحرية وكذا عنده على التفسير الثانى لكلام الامام فلا يقع الخلاف الا فى جهة الخلفية
واما على التفسير الاول فالاصل عنده هذا حر فيقع الخلاف فى تعيين الحقيقة التى هى الاصل ايضا ولا يقتصر على جهة الخلفية وهذا
معنى قوله فالخلاف يكون فى الاصل والخلف اى فى تعيين مجموعهما لا فى كل واحد منهما اذ المجاز الذى هو الخلف انما
هو هذا ابنى لاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين لا يقال قد سبق ان معنى الخلفية فى الحكم ان الحكم المجازى خلف
عن الحكم الحقيقى فعندهما الاصل ثبوت النبوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف هذا ابنى المجاز فيقع الخلاف
فى كل من الاصل والخلف لانا نقول هذا لازم على التفسير الثانى ايضا لان الاصل ليس عنده هذا ابنى حقيقة بل الحكم
به وهو مخالف لثبوت النبوة والتحقيق ان الاصل والخلف هما لفظان اعنى الحقيقة والمجاز والنزاع فى ان هذا
خلف عن ذلك فى حكمه او فى التكلم به وما ذكروه من ان حكم هذا خلف عن حكم ذاك اخذ بالحاصل وتوضيح للمقصود
فعلى التفسير الاول يكون الحقيقة التى هى الاصل عنده مغايرة لما هى الاصل عندهما بخلاف التفسير الثانى فان لفظ واحد عندهم
جميعا كما تخلف على التفسيرين **قوله** فصحة الاصل من كلام الله ولم ينقل جواب الشرط الواقع فى كلام فخر الاسلام وهو قوله وجب
المصير الى خلفه احترازا عن الغاء الكلام بحصول المقصود بدونه وهو انه جعل الاصل ما صح تكلما وتعذر العمل بحقيقته وظاهر انه انما
يصدق على هذا ابنى لا على هذا حر **قوله** لهما المشهور فى استدلالهما ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية فى
المقصود اولى وفى استدلاله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية فى الكلام الذى هو استخراج
اللفظ من العدم الى الوجود اولى وذكر المصنف فى استدلالهما ما يلائم كلام اهل العربية من ان بنى المجاز على الانتقال من الملزوم
الى اللازم فلا بد من امكان الملزوم لتحقق الانتقال منه واجاب بان الانتقال منه يتوقف على فهمه اولا وفهمه انما يتوقف على صحة
اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان معناه وصحته فى نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذى لا يمكن صحة معناه الحقيقى فى كلام
البلغاء اكثر من ان يحصى بل وفى كلام الله تعالى ايضا **قوله** لان الاصل وهو الخبر ممكن فان قيل هذا ظاهر ايضا فيما اذا
لم يكن فى الكون زمان فاريق فالخبر ممكن باعادة الماء فى الكوز فينبغى ان يبقى اليمين منعقدة كما اذا حلف لتقتلن فلانا
وهو ميت لامكان اعادة حياته وكما اذا حلف ليقتلن هذا الحجر ذهبا قلنا انعقاد اليمين فيما اذا كان فى الكوز زمان على الممكن

في الشيء عند الاراقة ما يبقى ذلك الممكن ممكنا فلا يبقى اليمين على خلاف ما انعقدت اما في مسئلة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت ابتداء
على القدرة في الجملة لا على الامكان الخاص ولم ينعقد اليمين على ما يخلقه الله تعالى في الكوز كما انعقدت على حيوة يحدثها الله تعالى في الشخص بعد
ما حلف مع العلم بموته لانه على تقدير الخلق لا يكون الماء الذي في الكوز وقت اليمين ولا يقدر لا شرب الماء الذي في الكوز ان خلقه الله فيه
كما يقدر لا تكلم الشخص ان احياه الله تعالى لان الماء الذي في الكوز اشارة الى الموجود لكونه مشارا اليه وتقدير الشرط يقتضي عدمه فيلزم
اتصاف الشيء بالوجود والعدم وهو ممتنع **قوله** فاذا فهم الاول اي كون المشار اليه ابنا له وامتنع ارادته للقرينة المانعة من ذلك وهي كونه
معروف النسب والاكبر سنا من القائل علم ان المراد اللازم المساوي لازم كونه ابنا له وهو العتق من عين الملك على انه استعارة حيث اطلق
الابن على من ليس بابن الاشتراكهما في لازم مشهور وهو العتق من عين الملك وهو في الابن اقوى واشهر وذهب بعضهم الى انه من اطلاق
السبب على المسبب لان النبوة من اسباب العتق وهي اذ ذاك متاخرة عن الملك لان الملك كان ثابتا والنسب ثم ادعاه فيثبت النبوة
والحكم في علة ذات وصفين يضاف الى آخرهما وجودا لا ان الاصل عدل عن ذلك لان العتق ههنا لا سيما في الاكبر سنا لم يثبت بالنبوة
فلا يكون مسببا عنها والسبب انما يطلق على مسببه كما مر **قوله** فيجعل اقرارا جواب سؤال مقدر تقريره انه لا وجه لتصحيح هذا الكلام في هذا المعنى
لانه ان جعل مجازا للانشاء الحرية فالمعنى المذكور وهو انه عتق على من هو ملكه اقرار لا انشاء ولهذا يبطل بالكره والهزل ولا يقبل التعليق
بالشرط وان جعل مجازا للاقرار فهو كذب محض يقين لان عتقه بالنبوة مستحيل ولم يوجد من جهته السيد اعتاق والاقرار يبطل اذا اقترن به
دليل الكذب فكيف اذا كان كذبا يقينا فاجاب بانه مجاز للاقرار والمستحيل انما هو النبوة لا الحرية من عين الملك حتى لو قال عتق على
من هو ملكه كان صحيحا فان قيل الاعتاق لم يوجد فكيف يصح هذا الاقرار فالجواب انه ان كان صادقا بان سبق منه اعتاق فقد عتق العبد قضاء
وديانة وان كان كاذبا يعتق قضاء مؤاخذة له باقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على كل تقدير فان قيل يحتمل ان يكون مجازا عن
الشفقة ونحوها فلا بد من النية كما اذا قال هذا اخي يحتمل الاخوة في الدين والاتحاد في القبيلة والاخوة في النسب فلا يعتق بالم يتبين انه
اراد الاخوة ابا واما قلنا احتمال بعيد غير ناشئ عن دليل لان السابق الى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي هو العتق لا غير فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج
الى النية بخلاف هذا اخي وفيه نظر فان قيل فيجب ثبوت الحرمة فيما اذا قال لزوجته وهي اصغر سنا هذه بنتي قلنا لم يعتبر لانه اقرار على الغير
لان حكم النسب ليس ازالة الملك بعد ثبوته بل انتقاله من الاصل وذلك حقها لا حقه فلا يصدق في ابطال حق الغير بخلاف هذا ابني
فانه اقرار على نفسه لان من حكم النبوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق فان قيل اذا قال لعبده يا ابني
يجب ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا وضع النداء لاستحضار المنادى وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يفتقر
الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقي والمجازي بخلاف الخبر فانه لتحقق الخبر فلا بد من تصحيحه بما امكن فان قيل ينبغي ان لا يعتق بمثل يا حر
قلنا لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسبيح فجرى على لسانه عبدي يعتق **قوله** فان الاستعارة تقع اولا
في المعنى ميل الى المذهب المرجوح في تحقيق الاستعارة وهو انه ليس مجازا لغويا بل مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر عقلي حيث جعل ما ليس
باسد اسدا اي استعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمذهب المشهور انه مجاز
لغوي استعمل في غير ما وضع له فان جعل الرجل الشجاع اسدا المعنى معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وهو
ما له تلك الشجاعة في ذلك الهيكل المخصوص وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ما له تلك الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل و

وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا التمثيل الا ان لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق للقسم الاول فيكون استعماله
في القسم الثاني استعمالا في غير ما وضع له ولما عدم بيان الاستعارة في الاعلام قيل على انه يجب في الاستعارة
او خال المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف والعلمية ثانية بحسبه و عبارة الافراد الا اذا
تضمن نوع وصفية اشتهر بها كما نم في السجود فيجعل قسمين معارفا وهو ما له غاية الجود في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف
وهو ما له غاية الجود لا في ذلك الشخص المعهود فيجعل زيد من قبيل الثاني ويستعار له لفظ حاتم وما ذكره المص هو من
انها لا تجري في الاعلام لان العلم لا يدل على معنى ليستعار او لا معناه ثم لفظه فقيه نظر لان العلم دال على معناه
العلمي بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص آخر ادعاء او تخييلا كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالاسد للانسان الشجاع
لا يقال المراد انه لا بد له من معنى مشترك بينه وبين المشبه به لانا نقول المعنى الذي يستعار او للمشبه
هو المعنى الحقيقي للمشبه به كالهيكل المخصوص على ما صرح به المص لا الوصف المشترك كالشجاع مثلا فانه ثابت
للمشبه حقيقة والتحقيق ان الاستعارة تقتضي وجود لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه به فلان وجد
ذلك في مدلول الاسم سواء كان علما او غير علم جاز استعارته والا فلا قوله فان قيل حاصل السؤال ان هذا
من قبيل ما هو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف الاداة اي زيد مثل الاسد وهذا مثل ابني وهو
يوجب العتق بالاتفاق وحاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة
بالاتفاق وذلك لان ابني معناه مولودي ومخلوق من مائي فيكون مشتقا مثل ناطقة ثم ادرج فيه سؤالا
آخر وهو ان اتفاق المحققين على ان مثل زيد اسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى امر مستحيل اجماع على
انه يشترط في الاستعارة امكان المعنى الحقيقي كما هو مذهب ابي يوسف ومحمد ولا قائل بالفرق بين الاستعارة
والمجاز المرسل فيكون المجاز خلافا في الحكم لا في المحكوم واشار الى الجواب بانهم متفقون على ان مثل الحال
ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي وهو ثبوت النطق للحال فعلم ان امكان المعنى الحقيقي ليس بشرط في المجاز
على الاطلاق وهذا يمكن ان يجعل معارضة وان يجعل متمما لسند قوله اعلم ان الاستعارة عند علماء
البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء ميلا الى المذهب المرجوع كما بينا والمحققون على انها عبارة عن ذكر المشبه به
وارادة المشبه مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة
عن ارادة المتعارف ولا يخفى ان ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادته امران متنافيان قوله هذا
موهما لانه يجب لان الشرط على هذا عدم القصد الى دعوى امر مستحيل وعندهما عدم الاستحالة فان احدهما عن الآخر

قوله ويجب ان يعلم ان الجواب الذي اوردته في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان قد تقرر في علم البيان ان نحو
رايت اسدا يرمي من باب الاستعارة بخلاف زيد اسد فان المحققين على انه تشبيه بمنع الاستعارة وان نحو الحال ناطقة بكذا من
باب الاستعارة بالاتفاق فيفهم المص من ذلك ان الاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ الا اذا كان مشتقا وبين الفرق بين نحو زيد اسد ونحو
رايت اسدا يرمي بان الاول يشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا اذ التصديق والتكذيب انما يتوجهان الى الخبر الذي قصد الحكم اثباته او نفيه
لان التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فيتصف الخبر بكونه محالا او مستقيما فيفتقر نحو زيد اسد الى تقدير اداة التشبيه
ليخرج عن الاستحالة الى الاستقامة بخلاف نحو رايت اسدا يرمي فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه لم يقع قصدا بل القصد اولا
هو الى اثبات الرؤية فلا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه للتصحيح وبين الفرق بين اذا كان الخبر جامدا وما اذا كان مشتقا بان الاول يشتمل
على قلب الحقائق وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد بخلاف الثاني فانه لا يشتمل الا على اثبات وصف للحقيقة ليس ثبات لها
ثم اعترض بان الفرق الاول ضعيف لان الكلام المشتمل على المحال باطل سواء قصد او لم يقصد فلا بد من التاويل ولان الاستعارة
ربما تشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا مثل رمى اسد وتكلم بدر ولان المحال جاز ادعاؤه لاغراض واعتبارات
لطيفة مع نصب القرينة على عدم ارادة ثبوته في الواقع وبان الفرق بين الجامد والمشتق اضعف من الفرق الاول لانه ربما
يفرق بين ما ثبت ضمنا وبين ما ثبت قصدا لكن اثبات المحال باطل قطعا من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من
لزوم قلب الحقائق في الاول دون الثاني في غاية الضعف لظهور ان استحالة نطق الحال ليست اقل من استحالة اسدية
الانسان سواء سمي قلب الحقائق او لم يسم على ان انقلاب الحقائق معناه عند المحققين انقلاب واحد من الواجب والممكن
والممتنع الى الاخر ولا شك ان نطق الحال ممتنع فاثباته يكون جعل الممتنع ممكنا هذا تقرير كلام المص وانما اطلقت على
حقيقة الحال بان احكي لك كلام علماء البيان في هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم انما تطلق حيث
يستعمل المشبه به في المشبه ويحمل الكلام خلوا عن المشبه صاحبا لان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه
مذكورا لفظا كما في زيد اسد ويقصد منه اسد ويقصد به اسد او تقدير امثل اسد في مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة
ولا اعتبار بكونه خبر مبتدأ او غير ذلك حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر استعارة
قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة الى باب التشبيه ففي مثل زيد اسد يجب ان يحمل على حذف اداة التشبيه لامتناع
حمل الاسد على زيد وانما نحو قولهم الحال ناطقة او نطقت الحال بكذا استعارة قطعا لان المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة
التي شبهت بنطق الناطق فلا تعلق له بمثل زيد اسد ثم لا يخفى ان هذا اشبه من قبيل زيد اسد لان تمثيل الحال
ناطقة لانه لا حاجة الى تاويل الابن بالمشتق ولان بناءه على تشبيه البعيد بالابن في ثبوت الحق له لا على تشبيه الحق بالنبوة
ليكون استعارة تبعية الا ان علماء الاصول يسمون مثله مجازا لكن اصطلاح بعض اهل البيان ونحن نقول هو استعارة تبعية لجمهور لكونه
مستعملا في المشبه المتروك وهو الدلالة الاتي معناه الحقيقي لتقدير اداة التشبيه بدليل قولهم زيد اسد على ان يجري مسائل الكفر
عليه كما مر وقد لخصنا ذلك في شرح التلخيص فهذا الذي معناه هو حق من حيث ملكة كالابن فترك المشبه واطلق عليه اسم المشبه به

قوله ويجب ان يعلم ان الجواب الذي اوردته في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان قد تقرر في علم البيان ان نحو رايت اسدا يرمي من باب الاستعارة بخلاف زيد اسد فان المحققين على انه تشبيه بمنع الاستعارة وان نحو الحال ناطقة بكذا من باب الاستعارة بالاتفاق فيفهم المص من ذلك ان الاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ الا اذا كان مشتقا وبين الفرق بين نحو زيد اسد ونحو رايت اسدا يرمي بان الاول يشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا اذ التصديق والتكذيب انما يتوجهان الى الخبر الذي قصد الحكم اثباته او نفيه لان التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فيتصف الخبر بكونه محالا او مستقيما فيفتقر نحو زيد اسد الى تقدير اداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة الى الاستقامة بخلاف نحو رايت اسدا يرمي فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه لم يقع قصدا بل القصد اولا هو الى اثبات الرؤية فلا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه للتصحيح وبين الفرق بين اذا كان الخبر جامدا وما اذا كان مشتقا بان الاول يشتمل على قلب الحقائق وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد بخلاف الثاني فانه لا يشتمل الا على اثبات وصف للحقيقة ليس ثبات لها ثم اعترض بان الفرق الاول ضعيف لان الكلام المشتمل على المحال باطل سواء قصد او لم يقصد فلا بد من التاويل ولان الاستعارة ربما تشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا مثل رمى اسد وتكلم بدر ولان المحال جاز ادعاؤه لاغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة على عدم ارادة ثبوته في الواقع وبان الفرق بين الجامد والمشتق اضعف من الفرق الاول لانه ربما يفرق بين ما ثبت ضمنا وبين ما ثبت قصدا لكن اثبات المحال باطل قطعا من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقائق في الاول دون الثاني في غاية الضعف لظهور ان استحالة نطق الحال ليست اقل من استحالة اسدية الانسان سواء سمي قلب الحقائق او لم يسم على ان انقلاب الحقائق معناه عند المحققين انقلاب واحد من الواجب والممكن والممتنع الى الاخر ولا شك ان نطق الحال ممتنع فاثباته يكون جعل الممتنع ممكنا هذا تقرير كلام المص وانما اطلقت على حقيقة الحال بان احكي لك كلام علماء البيان في هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم انما تطلق حيث يستعمل المشبه به في المشبه ويحمل الكلام خلوا عن المشبه صاحبا لان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا لفظا كما في زيد اسد ويقصد منه اسد ويقصد به اسد او تقدير امثل اسد في مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتبار بكونه خبر مبتدأ او غير ذلك حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر استعارة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة الى باب التشبيه ففي مثل زيد اسد يجب ان يحمل على حذف اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد وانما نحو قولهم الحال ناطقة او نطقت الحال بكذا استعارة قطعا لان المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة التي شبهت بنطق الناطق فلا تعلق له بمثل زيد اسد ثم لا يخفى ان هذا اشبه من قبيل زيد اسد لان تمثيل الحال ناطقة لانه لا حاجة الى تاويل الابن بالمشتق ولان بناءه على تشبيه البعيد بالابن في ثبوت الحق له لا على تشبيه الحق بالنبوة ليكون استعارة تبعية الا ان علماء الاصول يسمون مثله مجازا لكن اصطلاح بعض اهل البيان ونحن نقول هو استعارة تبعية لجمهور لكونه مستعملا في المشبه المتروك وهو الدلالة الاتي معناه الحقيقي لتقدير اداة التشبيه بدليل قولهم زيد اسد على ان يجري مسائل الكفر عليه كما مر وقد لخصنا ذلك في شرح التلخيص فهذا الذي معناه هو حق من حيث ملكة كالابن فترك المشبه واطلق عليه اسم المشبه به

قوله مسئلة المجاز المقترن بشيء من ادلة العموم كالمعرف باللام ونحوه لا خلاف في انه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من انواع المجاز
كالمعلول والسببية والجزئية ونحو ذلك اما اذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله فالصحيح انه يعم جميع
افراد ذلك المعنى لما سبق من ان بنية صيغ العموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية او المجازية وقد يستدل
بان عموم اللفظ انما هو لما الحق به من الدليل لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما والجواب انه يجوز ان يكون المؤثر هو المجموع
ولا يلزم من عدم تاثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل في التاثير ولو سلم فيجوز ان يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز او يكون المجاز
مانعا ونقل عن بعض الشافعية انه لا يعم حتى اذا اريد العموم اتفاقا لا يثبت غيره من الكليات لان المجاز ضروري والضرورة
تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت والكل كالمقتضى واجيب بانه ان اريد به الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى انه
لم يجد طريقا لتادية المعنى سواه فممنوع لجواز ان يعدل الى المجاز لاغراض سنذكرها مع القدرة على الحقيقة ولان المتكلم اذا اراد المعنى
بطريقين احدهما حقيقة والاخر مجاز يختار ايهما شاء بل في طريق المجاز من المبالغة والاعتبارات ومحاسن الاستعارة
الموجبة لزيادة بلاغة الكلام اي سلوك جهة وارتفاع طبقة ما ليس في الحقيقة ولان المجاز واقع في كلام من يستقل ولا يتصور
العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز ان اريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه لا يتصور
بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واخلاء اللفظ عن المرام فلا نسلم ان الضرورة بهذا المعنى
تنافي العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب ان يحمل على
ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب الترتيب ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضى فانه لازم غير ملفوظ فيقتصر
فيه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق ان العموم
انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع اعم من التحقيق
والتوسعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحو ياء المجاز موضوع بالنوع واعلم ان القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده في كتب
الشافعية ولا يتصور من احد نزاع في صحته فيما جاء في الاسود الرماة الاربد او تخصيص الصاع بالطعام مبني على ما ثبت
عندهم من غلبة الظن في باب الربوا على عدم عموم المجاز مع ذلك فالتعليل بكونه ضرورة من جهة المتكلم على ما هو المذكور
في كتب القوم مما لا يعقل اصلا اجوابا لان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فممنوع
الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام واما ان اريد بعض المعنية الضرورة من جانب السامع فصحيح
الكلام على امر قوله مسئلة النزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من لوازمه كاستعمال الدابة في
ما يدب على الارض ووضع القدم في الدخول والى اعتبار استعمال المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب الاستعمال
حقيقة ومجازا اما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر واما اذا لم يشترط فان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده
فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق واما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد به
الاطلاق وارادة معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما مناطا للحكم مثل ان تقول لا تقتل الاسد والاسد يراد الاسود
يريد الشجاع والرجل الشجاع احدهما من جهة انه نفس الموضوع له والاخر من حيث انه متعلق به نوع علاقة وان كان اللفظ

بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والتحقيق انه فرع استعمال المشترك في معنيه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك
فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا واما ارادة المعنيين في الكناية على ما صرح به في المفتاح فليست من هذا القبيل لما عرفت من ان مناط الحكم انما
هو المعنى الثاني لا انتقال المعنى الحقيقي جزء مجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك في جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لانا نقول هو
مشروط بان يكون الكل موجودا متحققا له اسم واحد لا ان الجزء بمعنى انتقال الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع المركب
من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتباري محض وبالجملة لم يثبت في اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع السماء والارض ولفظ الانسان
على الآدمي والسبع ثم الحق ان امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون
على امتناعه عقلا بوجوه الاول ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع على ما مر والتابع مرجوع بالنسبة الى المتبوع فلا يعتد به ولا يدخل تحت
الارادة مع وجود الراجح الثاني ان المعنى الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والمعنى المجازي بمنزلة تعديته عن المحل والشيء الواحد في حالة واحدة لا يكون
مستقرا في محله ومتجاوزا اياه الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لمكان المعنى الحقيقي وعدم ارادته للعدول عنه الى المعنى المجازي وهو مع الرابع ان
الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج اليها ونفي اللوازم يدل على نفي الملزومات الخامس ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس
للشخص فيمتنع استعماله في المعنيين هو حقيقة لاحدهما مجاز للآخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد لطريقي الملك والعارية بل كما يمتنع اكتساء الشخصين في ثوب واحد
في ان واحد بلبسه كل منهما تمامه على انه ملك لاحدهما وعارية للآخر والكل ضعيف اما الاول فلانه لا نزاع في رجحان المتبوع اذا دار اللفظ بين المعنيين
وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع ايضا مثل رأيت اسدين يرمي احدهما ويفترس الآخر ولا اختصاص في جواز ارادة التابع فقط مع
القرينة فضلا عن ارادته مع المتبوع واما الثاني فلانه لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى الا ارادته عند اطلاق اللفظ من غير تصور استقراره وحلوله في المعنى
واما الثالث فلانا لا نم ان ارادة غير الموضوع له توجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز ان يراد المجموع ويكون كل منهما داخلا تحت المراد واما
الرابع فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقي يفهم بلا قرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على ارادة المعنى المجازي ايضا وان اريد ان المجاز
يفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فينافي الحقيقة فقد عرفت ان محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا
معا والمشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازي اي الذي يتعلق بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك
عين النزاع فان قيل فاللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد وهذا محال
قلنا الموضوع وهو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهي لا تنافي كونه داخلا تحت المراد واما الخامس فلانه ان كان اشارة الى الحكم
بطريق القياس فباطل لان الامتناع في القياس عليه مبني على ان استعمال الثوب لواحد في حالة واحدة لطريقي الملك والعارية محال شرعا وحصول
الجسمين في مكان واحد لشغله كل منهما تمامه محال عقلا فمن اين يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وان كان توضيحا
وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على انا لا نجعل اللفظ عند ارادة
المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب لطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي
هو غير الموضوع له قوله فلا يتحقق اورد في المتن من فروع الاصل المذكور ثلثة لانه اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة في
قوله تعالى او لامستم النساء اريد بها الوطء مجازا بالاجماع حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد فان قيل الاجماع وهو انما انعقد على ان المراد بها
المس باليد لا صحة التيمم للجنب قلنا اراد بالاجماع من بعد الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة وفيه بحث لان بعضهم من حملها على المس باليد وجوز

تيمم الجنب بدليل آخر لا يقال هو مخالف لاجماع الصحابة على ان المراد الوطء ويحل تيمم الجنب والمس باليد ولا يحل ذلك لانا نقول لا نم ان مثل
ذلك مخالفة للاجماع وانما يكون لو رفع امرا متفقا عليه بعدم القول بان المراد المس باليد مع جواز التيمم ليس قولا بالعدم حتى يمتنع مخالفته واما ان تحقق
ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك اما في المفرد كالخمر اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات للملازمة المشابهة في مخامرة العقل وانما
يجب الحد في المسكر منها بدليل آخر من اجماع او سنة فان قيل كم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطء وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر
العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث
واما في نسبة كما اذا اوصى لمعتق اليه الشيء وله معتق ومعتق معتق يستحق الاول لان مولى زيد مثلا حقيقة في معتقه لان اضافة المشتق تفيد اختصاص معناه
بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلا يقال مكتوب زيد لما يختص به باعتبار مكتوبيته له مجاز في معتق معتقه لوجود الملابسة وهي كون زيد سببا
لعتقه في الجملة واما لفظ المولى فحقيقة المعتق سواء اعتقه حر الاصل او غيره فهو ليس بمجاز في معتق المعتق على ما توهم من ظاهر عبارته وانما يسمى
المعتق الاول اسفل لانه اصل والفرع اعلى للاصول كاغصان الشجرة والاظهر انه يسمى اسفل بالنسبة الى المعتق اسم فاعل حيث يسمى المولى الاعلى
قوله وكذا اذا اوصى يريد ان لفظ الابن او الولد المضاف الى شخص حقيقة في ابنائه واولاده الصلبية مجاز في ابن الابن فلو اوصى لابنائه وله
ذكور واناث يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والاناث عندهما وهو احد قولي ابي حنيفة رح وان كانت له اناث خاصة فلا شيء لهن وان كان له
ابناء وبنو ابناء يستحق الابناء خاصة عند ابي حنيفة رح عملا بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفا على الفريقين وان اوصى لاولاده
فللذكور والاناث الصلبية مختلطة او منفردة وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده يستحق الصلبية خاصة وعندهما الجميع وقيل الصلبيات خاصة
بالاتفاق لان الاولاد لا يطلق عرفا على اولاد الابن بخلاف الابناء فان قيل فلو قال الكفار منونا على اولادنا فاسنوهم ولهم ابناء وبنو ابناء
ينبغي ان لا يشتمل الامان بني الابناء عند ابي حنيفة رح كما هو رواية القياس لكنه يشملهم عنده كما في رواية الاستحسان فالجواب ان شمول الامان اياهم
ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الامان يحقن الدم وهو مبني على التوسع اذ الانسان بنيان الرب فيبنى على الشبهات واسم الابناء
قد يتناول جميع الفروع مثل بني آدم وبني هاشم فيصل مجرد صورة الاسم شبهة اثبت بها الامان لكن فيما هو تابع في الخلقة وفي اطلاق الاسم
بخلاف ما اذا آمنوهم على الآباء والامهات فانه لا يتناول الاجداد والجدات لانهم وان كان تبعا في تناول الاسم لكنهم اصول خلقة
فلا يكون للدليل الضعيف الذي هو ظاهر الاسم لان الاصالة الخلقية تعارضه وعلى هذا يكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لا بان لفظ الامهات
يتناولها قوله والدخول حافيا معناه الحقيقي لان وضع الشيء في الشيء ان يجعل الثاني ظرفا له بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس والكيس في البيت والمعنى
الحقيقي ههنا مهجور اذ لو اصطبح ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقي جسده في خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع القدم في الدار وهذا معنى قوله
اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين في الدار وباقي جسده يكون خارج الدار وليس معناه ان خروج باقي الجسد شرط في حقيقة وضع القدم ولفظ
ينام ليس على الحقيقة كما لا يخفى فان قلت فالدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله الدخول حافيا معناه الحقيقي قلت اراد به
من افراد معناه الحقيقي يعني انه اذا دخل حافيا صح ان يقال حقيقة انه وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل منتعلا او راكبا فان قلت قد صرح
في المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا قلت كان المراد انه صار حقيقة عرفية
في الدخول ماشيا وهي غير مهجورة بخلاف حقيقته اللغوية اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث كذا
ذكره قاضيخان رح لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة عن الادخال مشعر بان وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول

قوله ويراد به اي يكون الدار مضافة الى فلان لسبة السكنى بدلالة العادة وهو ان الدار لا تعادى ولا تهجر لذا تهابل لبعض
سكانها الا ان السكنى قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول
في دار يكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها او لا لقيام دليل السكنى التقديري
وهو الملك صرح به في النهاية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره

قوله فاذا تعلق بفعل ممتد هو الصحيح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما بخلاف قمت يومين و
دخلت ثلثة ايام وفيه اشارة الى ان المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل الذي اضيف اليه اليوم
وذلك لان اليوم حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل
المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في وعن ذكره يقتضي كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر يدل
على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو امتد
من الطلوع الى الغروب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد فح لا يصح حمل اليوم على النهار
الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر في العرف ممتدا وهو الآن سواء كان من النهار او من
الليل بدليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا ولآن مطلق الآن جزء
من الآن اليومي وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزءا من اليوم فيتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بان
اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار الا ان المتعارف استعماله في مطلق الوقت اذا قرن
بفعل لا يمتد وفي بياض النهار اذا قرن بفعل يمتد واستعمال الناس حجة يجب العمل بها فان قلت وقد وقع في
كلام كثير من المشائخ ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوجك او اكلمك
ان التزوج او التكلم لا يمتد وكذا وقع في جامع الصغير وايمان الهداية قلت هو من تسامحاتهم حيث لم يختلف الجواب
لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد وعدمه واما اذا تخالفا بيدك يوم تقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر
هو ما تعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد فان قلت التكلم مما يقبل
التقدير بالمدة فكيف جعلوه غير ممتد قلت امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب فما يكون في
المرة الثانية مثله في المرة الاولى من كل وجه فجعل كالعين الممتد بخلاف التكلم فان المتحقق في المرة الثانية لا يكون مثله في الاولى
فلا يتحقق تجدد الامثال فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده بامتداده
وعدمه بعدم امتداده فيحمل على الآن عند عدم امتداد المضاف اليه قلت هو ظرف له من حيث المعنى الا انه لم يتعلق به بتقدير في كما في
صمت الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب بمنزلة اليوم

يرلب فيه ويكفي في ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفيته للعامل فقدية لا اسمية وحاصله لفظا
ومعنى لا مقتصرة على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل اولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه وما ذكره المتم من الدليل
ينفصل بالجواب عن هذا السؤال وعما قيل سلمنا ان امتداد الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه يقتضي عدمه لكن من اين يلزم
في الاول حمله على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فان قلت كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل
اركبوا يوم يأتيكم العدو واحسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم تصوم وانت حر يوم تكسف
الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق لا يخلو عن الموانع ولا يمتنع مخالفته بمعونة القرائن كما في الامثلة المذكورة على
انه لا امتناع في حمل اليوم في الاول على بياض النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت وتحصيل التقييد باليوم
من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين تصوم او حين تكسف الشمس فان قيل كيف جعلوا التخيير والتفويض يمتدان والطلاق والعتاق
مما لا يمتد مع انه ان اريد انشاء الامر وصدوره فهو غير ممتد في الكل وان اريد كونهما مخيرة ومفوضة وهو ممتد فكذا كونهما مطلقة
وكون العبد معتقا ممتد قلنا اريد في الطلاق والعتاق وقوعهما لانه لا فائدة في تقييد كون الشخص مطلقا او معتقا بالزمان لانه
لا يقبل التوقيت بالمدة وفي التخيير والتفويض كونهما مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما او يومين او اكثر ثم ينقطع فيفيد توقيته
بالمدة فان قلت ذكر في الجامع الصغير انه لو قال امرك بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت ليس منبئا على ان اليوم
لمطلق الوقت بل على انه بمنزلة امرك بيدك يومين وفي مثله يتتبع اسم اليوم الليلة بخلاف ما اذا قال امرك بيدك اليوم
وبعد غد فان اليوم المنفرد لا يستتبع ما بازائه من الليل **قوله** لانه يراد باكلها اي ما في الحنطة من الاجزاء يقال فلان ياكل
الحنطة اي طعامه من اجزاء الحنطة واكل ما في الحنطة يعم اكل عينها واكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فانه عند جماعة
دون جنس الدقيق وقيل يحنث به عند محمد رح واما حقيقة اكل الحنطة فهو ان يقع الاكل على نفس الحنطة بان يضعها في الفم
فيمضغها **قوله** بدل على صوم رجب وقع في عبارة فخر الاسلام رح غير مسنون للعلمية والعدل عن الرجب لان المراد رجب بعينه
الذي ياتي عقيب الجمعين والمسئلة على سنة او جهلان القائل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين
مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر واليمين جميعا فالثلثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف
واليها الاشارة بقوله ونوى اليمين اي مع نية النذر او من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف رح الخامس يمين
والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان فموجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة
وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء وللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا
لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فاذا نواهما معا جمع بين الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب ان هذا الكلام نذر بصيغته لكونها
موضوعة لذلك يمين بموجبه اي لازمه اليمين لان النذر ايجاب للمباح الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب
تحريم ضده الذي هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله
لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة سمي تحريم النبي صلى الله عليه وسلم ماريته او العسل على نفسه يمينا فعلى تقرير الشارح
الموجب هو نفس اليمين وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه اي اثره الثابت به لان موجب النذر

لزوم المنذور الذي هو جائز الترك في نفسه اذ لا نذر في الواجب بصيغة عصار النذر تحريما للمباح بواسطة موجبية الحكمة ودلالة
اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يستعمل في اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة
ايضا تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام ويصير بذلك مجازا فضم الجزء او الملازم قد يكون من حيث انه نفس المراد
فاللفظ حقيقة ومجاز وقد يكون من حيث انه جزء المراد او لازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل في معناه فهم الشجاع من
لفظ الاسد المستعمل في السبع فالحاصل ان الصيغة حقيقة في النذر لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع وفيه نظر لما سبق غير مرة من ان
معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز منوط
بعدم ارادة الموضوع له ولهذا عدل المص في تحرير البحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي
معا فاذا اريد المعنى الحقيقي لا صيغة ولازمه المناخر ان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء جعلت الصيغة مجازا **قوله** ويمكن ان
يقال في جواب هذا الاشكال يعني اصل الاشكال المتوجه على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد على جواب
القوم فانه لا يندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب انما يصح فيما اذا كان اليمين فقط واما اذا كانا معا فقد تحققت ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا ولا
معنى للجمع الا هذا فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تاثير للارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازي
قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي ثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تاثير لها واعلم ان الاشكال المذكور
انما وقع في خاطر المص على سبيل التواتر والا فقد نقله صاحب الكشف عن الامام الشارح مع الجواب الوجهين الاول انه لما استعملت الصيغة
في محل آخر خرجت اليمين من ان تكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا تثبت من غير نية والثاني ان تحريم ترك المنذور
يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف
شرعي القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصد او لم يقصد ومن بديع الكلام ما ذكره شمس الائمة ان كلمة لله قسم
بمنزلة بالله كما في قول ابن عباس رض دخل ادم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق
في معنى النذر عادة فحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته فيعمل بنيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة
بل في كلمتين **قوله** مسئلة لا بد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو رأي علماء البيان
او شرطا للصحة واعتباره كما هو رأي ائمة الاصول **قوله** او عادة تشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال
العادة في الافعال والعرف في الاقوال **قوله** نحو يمين الفور وهو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعير للسرعة ثم شبهت
به الحالة التي لا ريث فيه ولا لبث فقيل رجع فلان من فوره اي من ساعته ومن قيل ان السكين **قوله** كقوله تعالى استفزز اي استخف
او حرك من استطعت منهم بصوتك ودعائك الى شر فهنا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب والايجاب عقلا وهي كون

الامر تعالى وتقدس حكيما الا يامر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكنه من ذلك واقداره عليه بعلامة ان الايجاب يقتضي تمكن
المامور من الفعل وقدرته عليه بسلامة الالات والاسباب قوله كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن مثل هذا الكلام حقيقة في التخيير
والاذن لعل احدان يختار اي الامر من شاء لكن قوله انا اعتدنا قرينة مانعة عن ذلك عقلا او لا عذاب على الايتان بما هو فيه
واون وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل امر من الامر مجاز للتوبيخ والانكار حقيقة اما الاول فبقرينة
من شاء اذ لا يختص الايمان بمن شاء واما الثاني فبدلالة العقل وقوله تعالى انا اعتدنا الاية فان قيل كيف يصح جعل القرينة
التي هي لفظ خارج عن هذا الكلام سببا للقرينة التي هي خارجة عن المتكلم والكلام قلنا باعتبار اصل اللفظ فيكون من جنسه الكلام
فلا يكون خارجة عن الكلام على الاطلاق فالحاصل ان القرينة اما ان تكون معنى من المتكلم او لا والثاني اما ان تكون لفظا او لا
واللفظ اما ان يكون خارجا من الكلام الذي وقع فيه المجاز او لا فغير الخارج قسمان الاول ما يكون دلالته على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار
اولوية بعض افراد مفهومه بالارادة من اللفظ لاختصاص لبعض الاخر بنقصان كالمكاتب من افراد المملوك او بزيادة كالعبد
من افراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الاولى وهذا الذي يسميه فخر الاسلام حقيقة فاخره ووجه
المصرح فيما سبق اي انه حقيقة من وجه مجاز من وجه ولم يبين ههنا انه مانع عن ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة
او شرعا والظاهر انه مانع عادة وقد جعله فيما سبق شبيها لدلالة العادة ايضا لانه اراد بالعادة ايضا التخصيص بالافعال دون الاقوال
والثاني ما لا يكون ذلك باعتبار اولوية بعض الافراد وذكر له ثمانية امثلة منع القرينة عن ارادة الحقيقة في الاولين عقلا وفي الثالث
والرابع والخامس حسا وفي السادس عرفا وفي الثامن شرعا فلفظ اعاده بلفظ نحو وفي السابع اما عرفا عاما
او خاصا او شرعا من غير تعيين فلذا ائتلف به غيره وذكر بلفظ الكاف قوله الاعمال بالنيات روي مصدرا بانما ومجردا
عنها وكلاهما يفيد الحصر والمراد بالنية قصد الطاعة والتقرب الى الله تعالى في ايجاد الفعل فلو سقط في الماء فاغتسل او غسل
اعضاءه للتبرد ولم يكن ناويا ونفس هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته اذ قد تحصيل العمل من غير نية بل المراد الاعمال
حكمها باعتبار اطلاق الشيء على اثره وموجبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالاخرة وهو الثواب في الاعمال المتفرقة الى النية والاثم في
الافعال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان بنى الاول
على صدق الغرمية وخلوص النية فان وجدت وجد الثواب والا فلا وبنى الثاني على وجود الاركان والشرائط المعتبرة في الشرع حتى
لو وجدت صح والا فلا وهو اشتمل على صدق الغرمية اولا واذا صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع
النوعي فلا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم واما عند الشافعي رح فلان المجاز لا عموم لعل يجيب حمله على
احد النوعين فجعله الشافعي رح على النوع الثاني بناء على ان المقصود الاهم من بعثة النبي عليه السلام بيان الحل والحرمة والصحة والفساد
ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا يكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله ابو حنيفة على
النوع الاول اي ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية وذلك بوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون
النية فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز والثاني انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية
اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح ثم على تقدير حمله على الثواب يدل الحديث على عدم

صحة العبادات بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب لا يبقى الصحة فالوضوء في كونه عبادة يفتقر الى النية وفي كونه مفتاحا للصلوة
لا يفتقر كذا ذكره المصنف وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقا لا يقتضي ذلك لان موافقة الحكم
للدليل لا يقتضي ارادته منه وثبوته به ليلزم عموم المشترك بمعنى ارادة معينة مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وان كان الحكم بالجسمية
ثابتا للعاينة واما ثانيا فلان القول بعدم عموم المجاز ما لم يثبت من الشافعي رح على ما سبق ولو سلم فلم لا يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز
اي حكم الاعمال بالنية واما الثاني فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فيخصص
عنده البيع بغير البيع والنكاح وامثال ذلك مما لا يفتقر صحته الى النية بالاجماع واما ثالثا فلان انتفاء الثواب انما يستلزم انتفاء الصحة لو كانت
الصحة عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب اما لو كانت الصحة عبارة عن اجزاء او دفع وجوب القضاء او كان الغرض هو الامتثال او
موافقة الشرع فلا واما خامسا فلورود الاشكال المشهور وهو انا لا نسلم ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بان يوضع بازاء كل منهما وضعا
على حدة بل هو موضوع لاثر الشيء ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب والاثم وغير ذلك كما يعم الحيوان الانسان والفرس وغيرهما واللون السواد
والبياض ونحوهما فارادة النوعين لا يكون من عموم المشترك في شيء واجاب المصنف عن ذلك بانا لا نعني بقولنا الاعمال بالنيات
مجازا عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشيء انما هو من اوضاع
الفقهاء واصطلاحات المتاخرين ولم يكن في عهد النبي عليه السلام بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه انه اثر العمل ولازمه وذلك
سواء مشتبه بالنية هي الثواب والاثم والجواز والفساد ونحو ذلك والاعمال بالنسبة اليهما بمنزلة المشترك اللفظي لكونهما موضوعة لكل منهما وضعا
نوعيا على حدة فلا يراد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد انواع المجاز كاللفظ بالنسبة الى سبب معناه الحقيقي ومسببه ومحله وحاله
ونحو ذلك لا بالنسبة الى الافراد نوع واحد ولا شك ان الملابس بحقيقة العمل ليس هو الثواب او الصحة مثلا بخصوصه بل اثره ولازمه ونحو ذلك
وهذا يشمل الصحة والثواب من حيث كل منهما من افراد المعنى المجازي فالمراد بكونه مجازا عن الحكم انه مجاز عن المعنى الذي وضع الحكم بازائه سواء
تقدم هذا الوضع او تاخر او لم يوضع قط او لم يكن لفظ الحكم متحققا فان اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ **قوله** ونحو لا ياكل حلف لا ياكل من هذه الشجرة
فان نوى تناول الكلام فعلى ما نوى والا فان كانت الشجرة مما يؤكل كالرمان فعلى الحقيقة والا فان كانت مثمرة كالنخلة فعلى ثمرتها والا فعلى نفس الشجرة
الخلاف ولو حلف لا يشرب من هذه البئر فان كانت ملاى فعلى الاغتراف عندهما وعلى الكرع عنده والا فعلى الاغتراف حتى لا يحنث بالكرع وهو
ان يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كرع في الماء اذا ادخل فيه اكارعه بالخوض فيه ليشرب واصل ذلك في الدابة لانها لا تكاد تشرب الا بادخال
اكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب بفيه خاص او لم يخص **قوله** وكالاسماء المنقولة فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن ارادة حقيقته
اللغوية عرفا عاما كالدابة او خاصا كالفاعل او شرعا كالصلوة **قوله** ونحو التوكيل بالخصومة فان نفس اللفظ قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقته
الخصومة دالة على ان الخصومة مجاز عن مطلق الجواب اقرارا كان او انكارا لطريق استعمال القيد في المطلق او الجزء في الكل بناء على عموم الجواب
حتى يصح اقراره على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار عندنا يعرف المدعي
محقا فيكون مهجورا شرعا وهو بمنزلة المهجور عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة في مسائل اكل النخلة والدقيق والشرب من البئر لا يقال فينبغي ان يعتبر
الاقرار والا يصح الانكار اصلا لانا نقول انما يصح من جهة دخوله في عموم المجاز وانما هو المجهول هو الانكار بالنسبة محقا كان المدعي او غير محق لا يقال
الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة لا الى ابعدها كالاقرار لانا نقول المدافعة هي عين

ونحو لا ياكل من هذه الحنطة فان نوى الحنطة فعلى ما نوى والا فعلى الخبز ان كان بلدا او في الاستعمال لا الخبز قدره في دار فلان وكالاسماء المنقولة ونحو التوكيل بالخصومة فانه يصرف الى الجواب لان معناها يجتمع تجوزا ثم قاد موكلا لمهجور عادة فيتناول الاقرار والانكار

اعلم ان الحقيقة لا تعدل عن الحكم والكلام الا لقول مقرع الحجا

اي صفة الحكم او يكون من جنس الكلام او يكون من جنس الحكم او يكون من جنس الكلام او يكون من جنس الحكم او يكون من جنس الكلام او يكون من جنس

هي عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم الاقل بوجهها
فهو عين الجواب والخصومة لم يحتمل مجازا عن الاقرار الذي هو مفهومها بل عملت عليه القرينة كما هو
الواجب فقوله عطف على اول المسئلة وهو انه لا يد للحاجز من قرينة قوله فاما اذا كانت عطف
هذا البحث على السابق من اشتراط القرينة في المجاز ليستبين ان المتعارف المجاز بل يكون قرينة مانعة عن
ارادة الحقيقة عند الاطلاق اي اللفظ ام لا فنقول ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا
والا فان لم يصر المجاز متعارفا اي غالبا في التعامل عند بعض المشايخ وفي التفاهم عند البعض فالعمل
بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا فعند ابي حنيفة العبرة بالحقيقة لان الاصل لا يترك الا ضرورة وعندهما
العبرة بالمجاز لان المرجح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال
المجاز لا تخل بالحقيقة مرجوحة لان العلة لا ترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض
وهذا مشعر بترجيح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما ام خاصا ولا للحقيقة اولا وفي كلام فخر الاسلام
وغيره ما يدل على انه انما يرجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا ان
هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم
المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى وعنده لما كان في التكلم كان حمل الكلام على ما يفيد معناه الحقيقي اولى
قوله او معرفة النسب قيد الاصغر بذلك لان تعذر الحقيقة فيهما اظهر الا في الاصغر المجهولة النسب
ايضا لا يثبت التحريم الا انه اذا اصر على ذلك فرق بينهما كما في الاسرار والمبسوط قوله بخلاف العتق
كان الانسب ذكره عقيب بيان تعذر المجاز ايضا والحاصل ان موجب البنوة بعد الثبوت
عتق قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لان العتق منافي
للملك ولهذا يصح شراؤه ونية فاثبات العتق القاطع للملك متصور منه وثابت في ضمنه فجعل
هذا انشاء للاكبر منه مجازا عن ذلك واما التحريم الثابت بهذه البنوة اعني التحريم الذي هو من
اللوازم المتقدمة فهو منافي لملك النكاح فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وانما يملك
التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته

فلا يصح استعارته والحاصل ان التحريم الذي في وسعه ما يصلح للفظ له والذي يصلح للفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات
التحريم بهذا اللفظ فان قيل لقولنا رايت اسدا هو شجاعة السبع فكيف يصح جعله مجازا عن الرجل الشجاع قلنا الشجاعة فيهما معنى
واحد يصح للمتكلم الاخبار بهذا الكلام عن رؤيته من يتصف به بخلاف التحريم على ما بينا **قوله** واعلم ان الاستدراك المذكور انما
هو على ما اورده المص من تقرير فخر الاسلام رح لا على عبارة في كنايته المشهور لانه قال وفي الاصغر سنا سنة تعذر اثبات الحقيقة
مطلقا لانه يستحق ممن اشتهر نسبا منه في حق المقر متعذر اثبات الحقيقة ايضا في حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام نوع
معناه مناف للملك فلم يصح حقا من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين متعذر لهذا العذر الذي
البنياه اي بنيا ولبنتي ان الحقيقة في المعروفة النسب اما ان تجعل ثابتة مطلقا اي بالنسبة الى جميع الناس ليثبت النسب من المقر ومنه
من غيره وهو باطل لان النسب مشترك من الغير والاثر لا اقراره في ابطال حق الغير واما ان تجعل ثابتة بالنسبة الى المقر وحده
لبطل الاثر في حق التحريم لكونه لازما للمدلول الحقيقي وهو ايضا باطل لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت لموجبه بناء على
اشتهار النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقي ليثبت اللازم تبعية وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له مناف
لملك النكاح بتعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فليس في
بيان تعذر الحقيقة في حق المقر فقط ما اورده المص من التزويد القبيح والتعظيم بجعل دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام هو منافاته
للملك ابتداء بل اشار الى ان دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم ايضا للمنافاة فتبين تعذر
التحريم بطريق الالتزام على ابلغ وجه واوكده وانما وقع للمص ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح معناه وخرج من قوله وفي حق المقر متعذر
ايضا في حكم التحريم فتامل آخر لقابلا بالحكم المحرم وقد سكت عنه فخر الاسلام رح احترازا عن التزويد القبيح لا يقال قوله ايضا مشعر بذلك
اي تعذره في حكم التحريم ايضا كما تعذر في حكم اثبات النسب لانا نقول بل معناه انه في حق المقر وحده متعذر ايضا كما تعذر مطلقا
قوله والفرق يريد ان فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد يكون من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا
استعمل لفظ الاسد في الشجاع وقد يكون من حيث انه لازم للمراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق لفظ الاسد على السبع وفهم
الشجاع تبعية على انه مدلول التزامي فمثل هذه بنى اذا اريد انها محرمة على كان ثبوت الحرمة مدلولا مجازيا واذا اريد بها ثبوت
البنية وكان الحرمة مدلولا التزاميا وهذا اشير الى ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعنى او لازمه مجازا فدلالته مطابقة لانها
دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك وانما تحقق التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي
وفهم الجزء او اللازم في ضمن ذلك وتحقيقه فان قيل هذه ايضا دلالة على تمام ما وضع له بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث هو كذلك
لتحقق فهم الجزء او اللازم في ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع النوعي او لم يثبت بخلاف تعيينهما على انهما تمام
المراد وكما في المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعي وجواز استعمال لفظ الكل في الجزء والملزوم في اللازم هذا هو
اختيار المصنف رح والاكثرون على ان دلالة المجاز على معناه تضمن او التزام لا مطابقة **قوله** اعلم ان المجاز مورد
البيان في نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا **قوله** وبما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا قابل الغدب بالركيك
وانما يقابله الوحشي الذي هو منفر الطبع عنه الا انه لا شناعة في الاصطلاح لكن اسم التفضيل في قوله

ولفظ المجاز يكون اعذب منه تقتضي وجود العذوبة في اللفظ الركيك الحقيقي كالمحقق ويجب ان يحمل من قبيل قولهم
الشتاء ابرد من الصيف والعسل احلى من الخل **قوله** واصناف البدائع اي المحسنات البديعية من المقابلة
والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما تتاتى بالمجاز وتفوت بالحقيقة فيدخل فيها السجع ايضا وقد افرده
بالذكر **قوله** او مطابقة تمام المراد بذا او تلطف الكلام ايضا من الداعي المعنوي والعطف على اختصاص لفظه الانسانية
ذلك وذكر في المفتاح ان علم البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه
بالنقصان لتحترز بالوقوف على ذلك عن الخطا في مطابقة الكلام تمام المراد وفسروه بان المراد هو اداء المعنى بكلام مطابق
لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده بتراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء ولا خفاء في انه لا يمكن بالدلالات الوضعية
والالفاظ الحقيقية لتساويهما في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ
المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتادية المعنى بالعبارات المختلفة
في الوضوح والخفاء يعدل عن الحقيقة الى المجاز لتيسير ذلك فعلى هذا الاحاجة الى اثبات كون بعض المجازات اوضح
دلالة من الحقيقة كالتشبيه المصرح به بينه بانه اذا كان المعنى الحقيقي للفظ محسوسا مشهورا كالشمس والنور والمعنى المجازي
معقولا كالحجة والعلم كان المجاز اوضح دلالة على المطلوب من الحقيقة على ان فيه تنبيها وهو انه اراد بالمعنى ما يقصد
باللفظ حقيقة او مجازا كالحجة او العلم مثلا فلا خفاء في ان دلالة اللفظ الموضوع له عليه اوضح عند العلم بالوضع من
دلالة لفظ الشمس والنور وليس الف قرينة وان اراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له مثلا فليس لفظ
المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له وهو في المستعار منه اوضح واشهر فلا معنى لاستبعاد كون دلالة المجاز
عليه اوضح ولا حاجة في اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا **قوله** فصل قد سبق ان الاستعارة
في الافعال والصفات المشتقة متفرعة لانها تجري اولا في المصدر ثم تتبعه في الفعل وما يشتق منه مثلا يقدر في نطقه الحال او الحال
ناطقة بكذا للتشبيه ودلالة الحال ينطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يؤخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة
وغير ذلك واستدلوا على ذلك بان كلا من المشبه والمشبه به يجب ان يكون موضوعا بوجه للمشبه والصالح للموصوفية
هو الحقائق دون الافعال والصفات المشتقة منها ولنا فيه كلام يطلب من شرح التلخيص فعند هذا الفصل لبيان ان الاستعارة
التبعية لا تختص بالافعال والصفات بل تجري في الحروف ايضا بتبعية التشبيه اولا في متعلق معنى الحروف وتجري فيه الاستعارة
ثم تبعية ذلك في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحروف بالعبرة عند تفسير معاني الحروف حيث يقع من الابتداء او الغاية

فصل في الاستعارة التبعية

والى الانتهاء والغاية وفى للظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه ليست معانيها والا لكانت اسماء لا حروفا وانما هى متعلقات
معانيها بمعنى ان معانى تلك الحروف راجعة الى هذه بنوع استلزام كذا فى المفتاح مثال ذلك قوله تعالى فالتقطه آل
فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر ولدوا للموت وابنوا للخراب فشبه ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الموت على
الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل فى المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية التى هى المشبه به بجهة
الاستعارة اولا فى العلية والغرضية وبتبعيتها فى اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلية بمنزلة الاسد المستعار
لما يشبه الهيكل المخصوص وهذا واضح الا ان الص اعتبر زيادة تدقيق وهو ان التعليل يستعار اولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل فيراد
بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون تعقيب المعلول للعلة او غيره ثم بواسطة ذلك يستعار لام التعليل للتعقيب كما يستعار لفظ الاسد
للشجاعة اعم من ان يكون سبعا او انسانا ويقع على تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء على انه تعقيب كما يقع اسد
على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول لعلته وهذا معنى قوله جعل كان الولادة علة للموت
اى جعل الموت كان الولادة علة له فيكون استعمال اللام فى تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به فى المشبه ولما كان
ههنا اعتراض ظاهر وهو ان ما بعد اللام يكون علة لا معلولا والعلة يكون متقدمة لا متعقبة فلا معنى لاستعارة التعليل للتعقيب استعمال
اللام فيه اجاب بان هذا مبنى على ان اللام تدخل على العلة الغائية التى هى الغرض من الفعل الذى يتعلق به اللام والعلة الغائية والكائنات
بماهيتها علة للعلية العلة الفاعلية ومتقدمة عليها فى الذهن لكنها معلولة فى الخارج للعلة الفاعلية ومتاخرة عنها بحسب الوجود كالجلوس
على السرير مثلا تصوره اولا فيصير علة لاقدام النجار على اتخاذ السرير لكنه فى الخارج يكون متاخرا عنه محتاجا اليه فيكون ما بعد اللام معلولا
بحسب الخارج متعقبا فى الوجود للفعل والمعلل به فيصح استعمالها فى تعقيب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة فقوله وهو اعم من ان
يكون تعقيب العلة المعلول ان كان مرفوعا فظاهر وان كان منصوبا فمعناه تعقيب العلة الغائية فعلها المعلل بها يقال عقبته اى جئت على
عقبه ولا يخفى ان ما ذكره الصدر تكلف لا حاجة اليه لان معنى التعليل هو بيان العلية لا بيان المعلولية فاللام انما يدل على ان مجرورها علة
سواء كان معلولا باعتبار كما فى ضربته للتاديب او لا كما فى قعدت عن الحرب للجبن واذا كان معلولا باعتبار فدخول اللام انما هو من
جهة عليته لا من جهة معلوليته وكونه علة غائية كاف فى اعتبار الترتب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا لا يقال العلة من حيث
هى علة لا تقتضى الترتب على شئ وانما تقتضيه المعلول فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب المعلول الذى هو غرض استعير لترتب
ما ليس بمعلول او غرض فيكون الاستعارة فى المعلولية لا فى العلية لانا نقول لا نسلم ذلك فى العلة الغائية **قوله** وهى فى اسماء الاجناس
اراد باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون اخص مما هو مصطلح النحاة **قوله** وههنا نذكر حروفا قد جرت العادة بالبحث عن معانى بعض الحروف
والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف شطر من مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا
تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف فى البناء وعدم الاستقلال والاول ارجح لما فى الثانى من الجمع بين الحقيقة والمجاز واطلاقا
للحرف على مطلق الكلمة والظاهر ان الصدر اراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعانى ثم ذكر بعد ذلك الاسماء لا على انها
من الحروف وتسميتها حروف المعانى على ان وضعها لمعان تميز بها من حروف المبانى التى تنبيه الكلمة عليها وتركيب منها
فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهى من حروف المبانى والا فمن حروف المعانى

سمى اسماء الاجناس مجازا
بتبعية وهى فى المشتقات والحروف وانما قال
هى تبعية لان الاستعارة فى المشتقات لا
تبعية وقوعها فى المشتق منه كما تقول الحال ناطقة
اى دالة بغير النطق للدلالة الحيثية استعارة
النطق للدلالة وكذا الاستعارة فى الحروف فان
الاستعارة فيها ايضا فى متعلق معنى الحروف كونه
اى فى الحرف كاللام مثلا استعارة اولا
التعليل للتعقيب فان التعقيب لازم التعليل فان
المعلول يكون عقيب العلة وغيرها بالتعليل التعقيب
وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة للمعلول
او غيره ثم بواسطتها اى بواسطة استعارة
التعليل للتعقيب لمعنى اللام

٩٨

اى للتعقيب بجعل الولادة عقيب الموت
وهو الغريب لما كان الموت مستعملا فى التعليل
كان الولادة علة للموت مستعملا فيها بالتخلف
ان الموت وترتب الولادة فيها بناء على ان اللام
وقوع المعلول عقيب العلة وهذا بناء على ان اللام
تدخل فى العلة الغائية وهى الغرض الذى
معلول للعلة الفاعلية فقيل ان اللام الداخلة
فى الغرض انما هو حقيقة على المعلول وهنا
تنتقد الحاجة اليها وتسمى حروف المعانى منها
حروف العطف

قوله الواو المطلق العطف اي جمع الامرين يشتركان في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكم نحو قام زيد وعمرو في ذات نحو قام زيد
وقعد زيد ولا يدل على المعية والمقارنة اي الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك رح ونسب الى ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ولا على
الترتيب اي تاخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي رحمه الله ونسب الى ابي حنيفة رحمه الله واستدل على ذلك بوجوه الاول
النقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي الفارسي عليه وقد نص سيبويه في مواضع من كتابه الثاني استقراء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة في موضع لا يصح فيها
الترتيب والمقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب والمقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل وذلك مثل تشارك زيد
وعمرو واقتسم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاءني زيد وعمرو وقبله او بعده والثالث انهم ذكروا ان الواو بين
الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين فكما لا دلالة للمثل جاءني رجلان على مقارنة او ترتيب اجماعا فكذا جاءني رجل وامرأة
الا ان في قولهم الالف بين الاسمين المتحدين تسامحا الرابع ان قولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن معناه النهي عن الجمع بينهما حتى لو
شرب اللبن بعد اكل السمك جاز وتحقيقه انه نصب تشرب باضمار ان ليكون في معنى مصدر معطوف على مصدر ماخوذ من مضمون الجملة السابقة اي
لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح ذلك في هذا المقام كما لا يصح الفاء وثم لافادتهما النهي عن الشرب بعد الاكل
لا متقدما ولا مقارنا ولا يخفى ان هذا الاستدلال لا ينفي المقارنة الا ان المقصود الاهم نفي الترتيب قوله فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء يحتمل
ان يكون لسبب التعليل اي لا يجب الترتيب في غسل اعضاء الوضوء بناء على قاطعها بالواو ولما بينا من انها لا توجب الترتيب ان يكون للتعليل
السببي اي لما ثبت ان الواو المطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء لئلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل لا يقال قوله
تعالى فاغسلوا وجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب فيجب ان يكون غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة مقدما على غسل سائر
الاعضاء وح يجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو انه يجب تقديم الوجه من غير ترتيب في البواقي لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل
الاعضاء فلا يقتضي الا كونه عقيب القيام الى الصلوة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينها لا يقال لكل
عضو غسل على حدة فيجب ان يقدر فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم وح يلزم ان يعقب القيام الى الصلوة غسل الوجه خاصة لانا نقول
تقدير الافعال بحسب الحال لا يوجب ان يقدر في الكلام افعال متعددة بدليل قولنا غسلت الاعضاء وضربت القوم بدليل اجماعهم على ان قوله وايديكم
عطف المفرد دون الجملة ولهذا لو قال للعبد اذا دخلت السوق فاشتر لحما وخبزا لا يفهم منه تقديم اشتراء اللحم ولا يعد تقديم الخبز عاصيا لا يقال
فيلزم تقديم الغسل على المسح عملا بوجوب الفاء ويجب الترتيب في الكل لعدم القائل بالفصل لانا نقول الوظيفة في الراس ايضا الغسل والمسح رخصة
اسقاط مكانه هو هو فلا يلزم عقيب ارادة القيام الا الغسل على انه معارض بانه لا يجب الترتيب في غسل الاعضاء لما ذكر فلا يجب
بين الغسل والمسح لعدم القائل بالفصل ولا يخفى ضعف الوجهين والجواب القاطع لاصل السوال مع دلالة الفاء الجزائية على لزوم
تعقيب مضمون الجزاء المضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقديم ما بعدها على ما عطف عليه بالواو للقطع بانه لا دلالة في قوله تعالى
اذا نودي للصلوة الآية على انه يجب السعي عقيب النداء من غير تراخ وانه لا يجوز تقديم ترك البيع على السعي قوله اما في السعي الخ اي على
كون الواو للترتيب بقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فقال الصحابة رضي الله عنهم بما بدأ الله به فهم النبي صلى الله عليه وسلم منه الترتيب فامرهم به والجواب انا لا نسلم ثبوت وجوب الترتيب بالآية وفهم النبي عليه السلام ولئن
سلمنا ثبت ذلك لنا بالحديث المذكور للنبي عليه السلام بمجرد الاخبار من وحي غير متلو وذلك لان الحكم في الآية هو كونهما من شعائر الله

الواو المطلق العطف الخ
بالنقل عن ائمة اللغة
مع ان استعمالها اي بل الاصمعي
كالالف بين الاسمين المتحدين
ولكن يرد الى رجل وامرأة فاذا وجدوا
ولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن الخ
بيانه ان المعنى الاصلي
الترتيب بقوله عليه السلام ابدءوا بما بدأ
الله تعالى لا بالقرآن فان كرر فهمان الترتيب
لا يحتاج اي الترتيب بقوله عليه السلام
بل يدل على ان بدأ الله تعالى
مرتب لبدأ الله لكن التقدير في الخبر
مرتب

لا يخلو عن مصلحة كالتعظيم او الاهانة
او غيرهما ولا شك ان هذا يشتبه
الاولية لا الوجوب واما الوجوب
في الحقيقة بمجرد الامر من وحي غير
متلو وبالنسبة الى علمنا بقوله ابدءوا

وهذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقديم احدهما على الآخر في ذلك فان قلت من اين ثبت اصل وجوب السعي قلت من قوله عليه السلام
اسعوا فان الله تعالى كتب عليكم السعي وقد يقال ان قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما في معنى فعليه ان يطوف بهما الا انه ذكر
بطريق نفي الجناح لان الناس كانوا يتحرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما وزعم البعض لو قال
لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق يقع الواحدة عند ابي حنيفة رح والثلث عندهما فزعم البعض
ان مبنى هذا على ان الواو عنده للترتيب فلتين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل كما لو ذكر بالفاء او ثم وعندهما
للمقارنة فيقع الثلاث دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ورد ذلك بالمنع والنقض والحل اما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت
المقارنة او الترتيب في موارد استعمال الواو كونه مستفادا من الواو لان المطلق لا يتحقق في الخارج الا مقيدا واما النقض فلانها لو كانت للترتيب
عنده والمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة في مثل انت طالق وطالق وطالق منجزا والثلاث في مثل انت طالق وطالق
وطالق ان دخلت الدار بتاخير الشرط واما الحل فهو ان الاختلاف المذكور مبني على ان تعليق الاخيرة بالشرط عنده على سبيل التعاقب
لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستقلة عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة
في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدهما واذا كان تعليق الاخيرة بالشرط على سبيل التعاقب وان
الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجزين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة
المحل وهذا بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت بخلاف ما اذا كرر الشرط فان الكل تعليق بالشرط بلا واسطة
وبخلاف ما اذا قدم الاخيرة فان الكل متعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على الآخر فلا يكون فيه
تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعندهما يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفريق انما هو في
ازمنة التعليق لا في ازمنة التطليق لان الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا وتحقيقه ان عطف الناقصة على الكاملة
يوجب تقدير ما في الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال هذه طالق ثلثا وهذه يجب تثليث طلاق الثانية ايضا بخلاف هذه طالق
ثلثا وهذه طالق وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره في كل من الاخيرين فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت
الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ثلاث مرات فعند الدخول يقع الثلث فكذا ههنا لان المقدر
كالملفوظ بخلاف ما اذا ذكره بالفاء او ثم او قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا واحدة بعد واحدة فانه صريح في تفريق ازمنة الوقوع
ويقرب من ذلك ما يقال ان هذا الكلام ليس بطلاق للحال بل له عرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يقبل وصف الترتيب في الحال
لان الوصف لاحق الموصوف فكانت العبرة بحال الوقوع اجتماعا او افتراقا لا بحال التعليق وليس ههنا ما يوجب تفريق ازمنة الوقوع
بخلاف الفاء وثم واعلم ان تاخير وجه قول الجامع عدم الجواب عنه لا يخلو عن ميل الى رجحانه على ما اشير اليه في الميزان والاسرار **قوله**
وان قدم الاخيرة يصلح ان يكون جوابا لتوهم من كون الواو للمقارنة عندهم استدلالا بهذه المسئلة وان يكون من تتمة كلام ابي حنيفة
رضي الله عنه فرقا بين تاخير الاخيرة وتقديمها حيث يقتضي الاول الافتراق والثاني الاجتماع **قوله** بغير اذن مولاهما اذ لو كانا
باذنه نفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق **قوله** فجعلوه للترتيب حيث جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقبا **قوله** لا حاجة الى
التقييد به اي بقوله بغير اذن الزوج في غرضنا اذ انما قيد به فخر الاسلام رحمه الله لانه جعل الحكم توقف النكاح على

وفسر البعض انها للترتيب
عند ابي حنيفة رحمه الله والمقارنة عندهما
استدلالا بوقوع الواحدة عند ابي حنيفة
عند عامة الناس ان دخلت الدار فانت طالق
وطالق وطالق يقع للمدخول بها واحدة
اي نعم وذلك البعض يقول ان الواو
راجع الى ان عنده كما يتحقق الثاني
الثالث بالثانية وهذه الاولى
كذلك فان المعلق بالشرط كالمنجز
وفي المنجزين واحدة لانه لا يتحقق
الثاني والثالث وهو ضعيف لان الواو
للترتيب في الكلام لا في صيرورة
لا ترتيب في صيرورة هذه الاولى تطليقا
كما اذا كرر الشرط
بها قوله ان دخلت لغير
١٠٠
فانت طالق كما اذا هذا على قدم الاخيرة
يقع فلا يقع للمدخول بها وانت طالق
اي اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار
طالق وطالق اذا قال لها ان دخلت الدار
اي الثلاث بالفاء او ثم
تفاوت بين الاجتماع والافتراق
اعتبر ان الاجتماع
وبكلمة ثم يقع الثلث
اي الوصف ليس
بعد بان قوله يقع
اي الوصف
اي الاجتماع
اي الافتراق
اي الاجتماع
اي الافتراق
اي الاجتماع
اي الافتراق

على رضا كل من المولى والزوج والاصح انه انما يصح اذا كان بدون رضاهما جميعا **قوله** اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد
طرفي النكاح فيه خلاف ابي يوسف وقيل الخلاف فيما اذا حكم الفضولي بكلام واحد اما اذا قال زوجت فلانة من فلان
وقبلت منه جاز اتفاقا ويتوقف **قوله** وبعض تلك المسائل يختلف ذكر في الجامع انه لو زوج رجلا امتين من رجل برضاهما
في عقد واحد وقيل عن الزوج فضولي فاعتق المولى احدهما بطل نكاح الامة حتى لا يلحقه الاجازة وتوقف نكاح المعتقة على
اذن الزوج ولو اعتقهما معا فاجاز الزوج نكاحهما او نكاح احدهما جاز لانهما حالة العقد امتان وحالة الاجازة حرتان فلا يتحقق
الجمع بين الامة والحرة ولو اعتقهما متفرقا بكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه حرة او مفصول بان
اعتق احدهما ومكث ثم اعتق الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما معا او واحدة بعد الاخرى جاز نكاح المعتقة له ولا لان الحكم
في حقها لا يتغير باعتاق الثانية ويبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان في
عقدة واحدة واما اذا كان في عقدتين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كان لكل امة مولى على حدة
فان اعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فايهما اجاز جاز لانهما لو انشأ العقد واحدهما حرة والاخرى امة
توقفا لانه لا تضايق في التوقف واحدهما لا يملك الاجازة والرد في تلك الاخرى بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه
باعتاق الاولى يصير راد نكاح الثانية وانه يستبد من ذلك وان اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى لان حالة الاجازة
كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة **قوله** لبطلا اي نكاح هذه ونكاح هذه **قوله** فجعلتموا وللقران حيث جعلتم العطف
بالواو بمنزلة الجمع بلفظة واحدة لا بمنزلة الاجازة متفرقا فان قلت هذا دليل على جعل الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة
اذ لا دلالة في مثل جاءني الرجلان على المقارنة قلت نعم الا ان في الانشاءات يثبت الحكم لهما معا حتى لو قال اعتقتهما
عتقا معا **قوله** سوى ذلك اي لا وارث له سوى ذلك الابن لا مال له سوى تلك الاعبد اذا كان له وارث آخر لم يتحقق
الحكم الا في نصيب ذلك الابن فيجب السعاية ولو كان له مال آخر ويخرج الاعبد من الثلث اعتق الكل كما لو لم يكن في مرض الموت وقيد
بتساوي قيم العبيد حتى لو كان قيمة الاول اكثر مثلا لم يعتق كله لانه لا يخرج من الثلث **قوله** لم تبق الثانية محلا للتوقف اي لم تبق
محلا لتوقف النكاح بل بطل توقف نكاح الثانية عقيب عتق الاولى قبل الفراغ عن الحكم باعتاق الثانية ثم لم يصح التدارك
باعتاقها لفوات المحل وانما قال لتوقف لانها تصير محلا لان تنكح بعد صيرورتها حرة **قوله** ولا يعتق من الاول الا بعضه
الحاصل ان عند ابي حنيفة يتغير من براءة الى شغل لانه بدون آخر الكلام عتق مجانا لانه يخرج من الثلث وبعد اعتاق الآخرين
لم يبق له الا ثلث الثلث ووجب السعاية في ثلثي قيمته ثم التغير انما يؤثر اذا كان متصلا فلذا لا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق

او لاجازة مستقرة قاسترا حياء سكوت **قوله** وقد تدخل بين الجملتين الجمل المتعاطفة بالواو ان وقعت في موضع خبر المبتدأ
او جزاء الشرط او نحو ذلك فالواو لتفيد الجمع بينهما في ذلك التعلق والا فالواو لتفيد الجمع بينهما في حصول مضمونها او بدون
الواو ويحتمل الرجوع عن الاول والاضرب واما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض القيود الاولى في الثانية
او بالعكس فموكولة الى القرائن والواو لا توجبها ولا تدل عليها **قوله** وانما تجب هي اذا افتقر الآخر الى الاول
غير احكم في مطلق العطف بالواو او لا في عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل انت طالق وطالق من عطف المفرد
ولا حاجة الى تقدير المبتدأ في الثاني **قوله** لا تقدير مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة **قوله** او تقدير
مثله عطف على قوله لعينه لا على قوله لا تقدير مثله على ما ذكره الصدر ليعرف بالتامل ولا يخفى عليك ان تقدير المثل في نحو
جاءني زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان الجاء المستفاد من جاءني معنى كلي يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا اجمعوا على انه من
عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسئلة ترتيب الوضوء **قوله** لانها اي الزكوة عبادة محضة لكونها احد
اركان الدين ولان المزكي يجعل المال خالصا لله تعالى ثم يصرفه الى الفقير ليكون كفاية من الله تعالى ولا بد في العبادة
المحضة من نية وعزيمة ممن عليه الاداء او من له نيابة عنه باختياره وهذا منتفيان في الصبي فلا يكون من اهل العبادات المحضة
وقد يقال انه لو لم يكن اهلا لما صح ايمانه وصلوته وصيامه فالاولى ان يقال انه اهل لها لكن لزوم الفقير بمنع لزوم العبادة
عليه واحترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيها من معنى المؤنة **قوله** يمكن اداؤه الولي عنه يعني عدم
لزوم العبادات عليه انما هو لعجزه عن الاداء فيقيم الولي مقامه ولا عجز عن اداء الماليات لانها تتادى بالنائب والجواب انه لا بد في
الانابة من اختيار كامل شرعا ليحصل معنى الابتلاء وهذا لا يوجد في الصبي **قوله** ودليل المشاركة في الجزاء قائم اي انما هو جزاء للقذف وهو
وهو الجلد فان قلت انما نعم ذلك لكان عدم قبول الشهادة صالحا لكونه جزاء للقذف وحده قلت لا امر كذلك فان الانسان يتالم بردها
وعدم قبول شهادته فوق ما يتالم بالضرب هذا امر مناسب لانه لا يحتمل المقذوف من العار بعد الزنا ثم انه يدفع اللسان الذي صدر منه جزاء له
لقطع اليد في السرقة الا انه ضم اليه الايلام كي لا يكمل الزجر وعموم جميع الناس فان منهم من لا يزجر بالايلام باطناد قوله ولا تقبلوا
لهم شهادة ابدا من قبيل الم نشرح لك صدرك وهو ابلغ من لا تقبلوا شهادتهم واوقع في النفس لما فيه من الايهام ثم التفسير
قوله ودليل عدم المشاركة قائم في اولئك هم الفاسقون لكونها جملة خبرية غير مخاطب بها الائمة بدليل افراد الكاف

في اولئك فيجب ان يكون عطفا على الجملة الاسمية اعني والذين يرمون الخ وفيه بحث اما اولا فلان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شائع
عند اختلاف الاغراض واما ثانيا فلان افراد كاف الخطاب المتصل باسم الاشارة جائز في خطاب الجماعة كقوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد
ذلك على ان التحقيق ان الذين يرمون ليس مبتدأ بل منصوب بفعل محذوف على ما هو المختار اي اجلد والذين يرمون فهو ايضا
جملة فعلية انشائية مخاطب بها الائمة فالمانع المذكور قائم ههنا مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابعد ولو سلم ان والذين
يرمون مبتدأ فلا بد في الانشائية الواقعة موقع الخبر من تاويل وصرف لها عن الانشائية كما يصير اي الاكثر وحينئذ يصح ان يعطف
عليها قوله واولئك هم الفاسقون **قوله** وثمرة هذا تاتي من ان قوله الا الذين استثناء من اولئك هم الفاسقون او من عمومه
وان التعاقب هل تقبل شهادته بعد التوبة ام لا **قوله** وقد تدخل على المعلول بحسب الحقيقة جواب شرط محذوف اي اذا كان كذلك
فناسب فان قلت لا شك في ان العلية والمعلولية في وجود الشيء والا واو في مفهومهما والعلة تجب ان تكون مغايرة للمعلول
متقدمة عليه في الوجود فكيف تصور اتحادهما في الوجود قلت لا مسامحة في ذلك نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل الا فعل واحد
والا فالسقي يحصل بمجرد وضع الماء على كفه او صبه في حلقه والارواء لا يحصل الا بعد شربه بقدر الري ولهذا صح ان
يقال سقاه فما اراواه واما نحو قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب وقالوا يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فذهب صاحب الكشاف
الى انه في معنى الارادة اي اراد النداء او اراد جدالنا فيتحقق التعقيب وبعضهم الى ان مرتبة المفسر ان يكون بعد المفسر ومرتبة المعلول
بعد العلة فالفاء لمجرد التعقيب والسببية في الرتبة **قوله** لن يجري ولد والد يعني ان الولد سبب لحيوته الحقيقية فهو بالاعتاق
يصير سببا لحيوته الحكمية لان الرق موت حكمي فالفاء ههنا لمجرد التاخر في المعلولية لا بالزمان فبالاشتراء يحصل الملك وبالملك يحصل الاعتاق
لان وضع الشراء لاثبات الملك والاعتاق لازالته فلا يكون حكما للشراء الا انه يصح اضافة العتق الى الشراء لكونه موجبا للموجب التعقيب
قوله فهو حر مع الفاء يقتضي القبول كانه قال قبلت فهو حر او الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف هو حر فانه
يحتمل ان يكون رد الايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط اي اذا
كان كافيا فاقطعه **قوله** وقد تدخل على العلل دخول الفاء على الجمل الواردة بعد الاوامر والنواهي شائع مستفيض في كلام العرب على
معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء للتعقيب والسبب مقدما على المسبب لا متقدما يكلف الامر لتحقيق التعقيب بان ما بعد الفاء
علة باعتبار معلول باعتبار دخول الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك لان المعلول الذي هو الحكم السابق على
الفاء كالانشاء مثلا علة غائية للعلة التي دخلت عليها الفاء كالاخبار بابتيان الغوث لكونه مقصودا منها فيكون تلك العلة التي دخلت
عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية وانت خبير بان ليس الاعتبار علة غائية لابتيان الغوث ولا الامر بالتزود لكون خير الزاد التقوى
ولا الامر بالعبادة لكون العبادة حقا لله تعالى في مثل اعبد ربك فالعبادة حق له ولا الامر بتركه لذهاب دولته الى غير ذلك وانما هو علة
غائية للاخبار بذلك وايضا العلة الغائية انما تكون علة علية العلة لا العلة نفسها فكيف يكون ما دخل عليه الفاء معلولا والاقرب ما ذكره
القوم من انها انما تدخل على العلل باعتبار انها تدوم فيتراخى عن ابتداء الحكم فان الغوث باق بعد الاخبار **قوله** اذا الى الفاء فانت
حر يتحقق في الحال بخلاف اولى الفاء وانت حر فان الواو للحال فيفيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو تاوية الالف وهذا
كون الحال قيد العامل اي يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا

على حصول مضمون العامل للقطع بانه لا دلالة لقولنا اتيتني وانت راكب الا على كونه راكبا حالة الاتيان وقد توهم
بعضهم انه يجب تقديم مضمون الحال على العامل لكونها قيدا له وشرطا وجه يلزم الحجر تقبل الاداء فاجاب بانه من باب القلب
اي كن حرا وانت مؤد الى الفاء وهي حال مقدرة اي والى الفاء مقدرا الحجر تقبل حالة الاداء او الجملة الحالية قائمة
مقام جواب الامر اي ادّ الى الفاء تصر حرا والحال وصف والوصف لا يتقدم الموصوف فالحجر تقبل متاخر عن الاداء **قوله**
يقع الاول اي في الحال بالانه وان وجد في آخر الكلام بالغيره الا ان من شرط التغير الاتصال ليكون كلاما واحدا
فيتوقف اوله على آخره واذا اعتبر التراخي في التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر **قوله** كانه قال ان دخلت
الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق فان قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو
ولما جعل ثم في حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما تم به الاول اعني المبتدأ فيصير كانه قال طالق
من غير عاطف ولا مبتدأ فم لا يثبت به شيء قلت ثم متضمن معنى الجمع والتراخي واذا قام السكوت مقام
التراخي نفي الجمع وهو معنى الواو ثم الاتصال صورة كاف في صحة العطف واثبات المشاركة في المبتدأ بخلاف التعليق
بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثاني
والثالث **قوله** وانما جعل ابو حنيفة التعليل المذكور يحصل الانشاء وما ذكره غيره من انها المطلق التراخي فينصرف
الى الكامل وهو في اللفظ والحكم جميعا وايضا دخلت كلمة التراخي على اللفظ فيظهر اثرها فيه ايضا يعم الخبر الانشاء **قوله**
كان التكلم متراخيا تقديرا جواب عن دليلهما ان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا ولا صحة للعطف مع الانفصال
قوله بل للاعراض عما قبله اي جعلني حكم المسكوت عنه من غير تعرض للاثبات او النفي واذا انضم اليه لا صار نصا
في نفي الاول نحو جاءني زيد لا بل عمرو وكذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول
باطل وغلط بل ان الاخبار به كان ينبغي ان يقع وبعضهم على ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله
واثبات الثاني تدارك لما وقع اولا من الغلط وبالجملة وقوعها في كلام الله تعالى يكون للاخذ في
كلام آخر من غير رجوع وابطال **قوله** ولهذا قال زفر رحمه الله اي ولكونها للاعراض يلزمه ثلثة الآف لانه

لا يمكن ابطال الاول والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو لم يكن الاخر اقرارا بل تقييدا بعد الكلام لم يلزمه الثلاثة وتوقف اول
الكلام على آخره فلزوم الثلاثة لتوقف على انها للاعراض لا التغيير وجوابه ان الاقرار اخبار فيحتمل التدارك الا ان التدارك في
الاعداد يراد به نفي اصله كما يقال اولا له على الف ليس معه غيره ثم تدارك الانفراد وابطله وقال بل مع ذلك الالف
آخر وذلك بحكم العرف كما يقال نسي ستون بل سبعون يراد به العشرة فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل له على
الف درهم بل الف ثوب حيث يلزمه الجميع **قوله** بخلاف الواو يعني اذا كان العطف على الخبر بالواو تعلق الثاني بالشرط المذكور بعينه
من غير تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يقع الثاني الا بواسطة وقوع الاول فلا يقع الثاني
والثالث وذلك كان العطف بكلمة ثم تعلق الثاني بالشرط المقدر مماثل للمذكور حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان
دخلت الدار فانت طالق واحدة وان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فيقع الثالث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر اذ لا دليل
في وجوب تقدير الشرط واشتراط تعلقه بالشرط المذكور بعينه قال فخر الاسلام انما كان الابطال الاول واقامة الثاني مقامه
كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول وفي وسعه افراد الثاني
بالشرط المتصل به بغير واسطة كانه قال ابن انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فصير كما لو حلف بيمين لكنا نقول لا نم ان اتصاله بذلك
الشرط موقوف على ابطال الاول وتمسك بعضهم بان ذلك بحسب اللغة وهو محكم لا بد له من نقل عن ائمة اللغة كيف وقد صرحوا على
ان ثنتين عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل لا فضلا عن تقدير الشرط ولم يعرفوا ما يحتمل الرجوع وبين بالاجمله
لا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثاني متعلقا بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه كالواحدة لا تفسر
الشرط والتعليق **قوله** لكن للاستدراك اي التدارك وفسره المحققون بدفع التوهم الناشي من الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن
عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو البتة بناء على مخالطته وملابسته معه وفي المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا جاءك دون
عمرو فيأتي بجملة وضعها للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد فهو لا يحتمل النفي فيجب ان يكون ما قبلها منفيا
ليحصل المغايرة واذا عطف بها جملة فهي تحتمل الاثبات فيكون ما قبلها منفيا وتحتمل النفي فيكون ما قبلها مثبتا
فيكفي اختلاف الكلامين سواء كان المنفي هو الاول او الثاني ولا يخفى ان المراد اختلاف الكلامين نفيا واثباتا من جهة
المعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجيء او لا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر **قوله** وهي بخلاف بل ذكر النحاة
انها في عطف الجمل نظيرة بل اي في الوقوع بعد النفي والايجاب كما انها في عطف المفردات يقيضه لا حيث تختص الا بما بعد الايجاب
ولكن بما بعد النفي فكان مظنة ان يتوهم انها في عطف الجمل مثل بل في معنى الاعراض فنفى ذلك التوهم بل اعراض عن الاول
كانه ليس بمذكور والحكم هو الثاني لتقاضي الا يكون في العطف بل الاخبار واحد وليس فيه لكن اعراض عن الاول بل يحكم بانه
متحققان وفيه اخبار ان احدهما نفي والآخر اثبات وقد يقال ان موجبا بل وضعا النفي الاول واثبات الثاني حتى ان في
جاءني زيد بل عمرو انتفى مجيء زيد بكلمة بل ويبنى على ان معنى الاعراض عن الاول ابطاله والحكم بنقيضه لا جعله في حكم السكوت
عنه **قوله** لكن عمرو في كتب الاصول لكنه عمرو وغيره الى المعاطفة ولم يغيره سيبويه والسيرافي والثانية تنبيهات على انه لا فرق في هذا بين المعاطفة
وغيرها والنفي اعني قوله ما كان سيبويه فقط يحتمل امرين احدهما تكذيب المقر ورد اقراره وهو انسب من الكلام لانه خرجا

جوابا للاقرار والثاني ان لا يكون رد بل تحويلا حتى كانه صار قابلا للعقد مقرا به لعمرو فيكون النفي مجازا كما اذا قال له على
الف درهم وديعة والمصنف عدل عن ذلك لانه لما صرح بعدم ملكيته له في زمان من الازمنة لم يصح منه التحويل والاقرار به على ما ذكره ابن الحاجب
بل الاحتمال هو انه وان كان في يد زيد زمانا واشتهر انه ملكه لكن لم يكن ملكا له قط بل لعمرو فيصير قوله لكن لعمرو بيان تغيير لما هو ظاهر من الكلام
فيصح موصولا حتى لا يثبت النفي عن زيد والاثبات لعمرو معا لا مترادفا لان النفي هو تصيير الاقرار ولا يثبت ملكية عمرو بهذا الاقرار
قوله وعلى هذا قالوا اي اذا ادعى بكر دارا في يد عمرو انها له وجحد عمرو فاقام بكر بينة فقضى القاضي بالدار ثم قال بكر كانت
الدار لي قط لكنها لزيد بكلام متصل فصدقه زيد في الاقرار وكذبه في انه لم يكن له قط وهذا معنى قوله فقال زيد باع بكر الدار مني او
بهبة لي بعد القضاء ونفى هذه الصورة قالوا الدار لزيد وعلى بكر المقضي له قيمة الدار لعمرو المقضي عليه لانه لما وصل الاستدراك
بالنفي وهو بيان تغيير فكانه تكلم بهما معا فثبت موجبهما معا اعني نفي الملك عن نفسه وثبوت الملك لزيد وانما احتيج الى اثباتهما
معا لانه لو حكم بالنفي اولا ينتقض القضاء وتصير الملك لعمرو المقضي عليه فالاستدراك يكون اقرارا على الغير واخبارا بان الملك
للغير فلا يصح فالحاصل ان مقارنة الكلامين تثبت بتوقف اول الكلام على آخره بناء على وجوه للغير حتى كانهما جملة واحدة لا يصح
بعضها عن البعض في حق الحكم وحينئذ لا حاجة الى ما يقال من ان النفي هنا لتاكيد الاثبات عرفا فيكون له حكم المؤكد
فكانه اقر وسكت او انه في حكم المتاخر لان التاكيد متاخر عن المؤكد او ان المغزى تصحيح اقراره وذلك بالتقديم والتاخير فيحمل عليه
عن الاقرار وانما قيدنا الحكم بما اذا كذبه زيد في النفي لانه لو صدقه الضمير في الدار الى عمرو والمقضي عليه لاتفاق زيد وبكر على
الدعوى والبينة والحكم قوله لم تكذيب الشهود اشارة الى الدليل على وجوب قيمة الدار لعمرو المقضي عليه على المقضي له وذلك
لان قوله ما كانت لي قط نفي للملك عنه في جميع الازمنة الماضية فيشمل ما قبل القضاء ويلزم من هذا النفي تكذيب شهود
الاستلزام لاثبات الدار ملكا لعمرو المقضي عليه لكن بعد الثبوت الملك لزيد لان اثبات الملك لعمرو لازم لنفي الملك عن
نفسه وهو مقارن لثبوت الملك لزيد على ما سبق ولازم الشيء متاخر عنه وعما معه فيكون قوله ما كان لي قط مستلزما لامرين
ابطال الاقرار لزيد وهو اقرار على الغير فلا يسمع والثاني ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع ويقوم حجة عليه
يثبت الدار ملكا لعمرو وقد اتلفها بالاثبات لزيد فيضمن بقيمتها قوله ثم ان تنسق اي انتظم وارتبط والمراد هنا ان يصلح
لكن تدارك لما قبلها مثل ما جاءني زيد لكن عمرو وما زيد قائما لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا لكن اهنته بخلاف ما جاءني زيد
لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو وليس بكاتب وبالجملة يكون المذكور بعد لكن مما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه
عكسه او يكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق والاتساق هو الاصل حتى يحمل عليه الكلام ما امكن
قوله لا لكن غصب حيث حمل على وقوع الخطاء في السبب حتى نفى القرض واثبت الغصب فانتسق الكلام بخلاف

قال لا اخيره النكاح لكن اخيره بمائتين لانه نفى اجازة النكاح عن اصله فلا يعنى الاثبات بمائة او بمائتين وانما يكون مثبتا لو قال لا اخيره
بمائة لكن اخيره بمائتين ليكون التدارك فى قدر المهر لا فى اصل النكاح فلا يبطل صرح بذلك فى جامع قاضيخان وهو الاقوى
لما تقرر عندهم من ان النفى فى الكلام راجع الى القيد بمعنى انه يفيد رفع تقييد الحكم بذلك القيد لا رفعه عن اصله بل
يفيد اثباته بقيد آخر فان قيل النكاح المنعقد الموقوف هو ذلك النكاح المقيد بمائة واذا بطل لم يبق شيء
حتى ينعقد بمائتين قلنا هو نكاح مقيد وابطال الوصف ليس ابطالا للاصل **قوله** او لاحد الشيئين فاذا كانا مفروضين نفى
تقييد ثبوت الحكم لاحدهما وان كان جملتين تقييد حصول مضمون احدهما وقد ذهب كثير من ائمة النحو والاصول الى انها
الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لا يعلم احد الشيئين على التعيين فرد ذلك بان وضع الكلام للافهام فلا يوضع للشك وانما
يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار لان الاخبار يحتمل احد الشيئين قد يكون الشك المتكلم فيه بان يعلم ان الخبر
احدهما لا يعلم بعينه قد يكون الشك السامع لعرض له فى ذلك قد يكون لهما وايهام واظهار لصفة مثل انا او اياكم
لعلى هدى او فى ضلال مبين وبالجملة الاخبار بابهم لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب
البعض الى ان او للشك والتحقيق انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الا تبادر الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكروه من ان وضع الكلام
للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان او لم يوضع للتشكيك والا فالشك بمعنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب
بانه شاك فى احد الامرين **قوله** بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك او التشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء فاو فى الامر
للتخيير او الاباحة او التسوية او نحو ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما فى قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فانه يعنى الامر
هى فليكفر باحد هذه الامور والمشهور فى الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع فى التخيير الجمع ولا يمتنع فى الاباحة لكن الفرق ههنا
هو انه لا يجب فى الاباحة الاتيان بواحد فى التخيير يجب حينئذ ان كان الاصل فيه الحظر ويثبت الجواز لعارض الامر كما
اذا قال بع من عبيدى هذا او ذلك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المامور وان كان الاصل فيه الاباحة وجب
بالامر واحد كما فى خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة **قوله** انشاء شرعا لانه لم
يتحقق اثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب ان يجعل الحرية ثابتة بقبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا
لمدلوله اللغوى وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا واخبارا حقيقة ولغة **قوله** ويكون هذا انشاء لان الايجاب الاول انشاء
وانما تنزل فى مبهم لا فى معين فلا يمكن اثباته فى غيره ولا يتحقق الا بالتعيين بالبيان فيكون فى حكم الانشاء **قوله** انما تصرف
صح حتى لو باعه احد الوكيلين صح ولم يكن للآخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك الموكل **قوله** وقلنا ذكر الاخرية مقابلة الاولى
الحقيقة والخبر انما يزداد بزيادة الحقيقة وينتقص بنقصانها وخبر الاسبقية مثلها فيصير مقابلة اغلظ الحقيقة باخف الخبر

وبالعكس فلا يجوز العمل بالتخيير الا من الآية فوزعت الجملة المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة
على حسب ما يقتضيه المناسبة على انه روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم دفع اليه رجلا على ان
لا يعينه ولا يعين عليه فجاءه الناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبرئيل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل
واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما يريد
الاسلام ما كان منه من المعاصي في الشرك وفي رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل نفي والمعنى ان كل
جماعة قطعوا الطريق ووقع فيهم احد هذه الانواع اجري على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة
يجري عليه جزاء ما صدر عنه فان قلت قطع الطريق على المسلمين لا يوجب الحد فكيف حد والقطع الطريق على قوم يريدون
الاسلام قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام على انهم اسلموا ولو سلم فمن دخل دار الاسلام ليسلم فهو بمنزلة الذمي فيجد
قاطع الطريق عليه قوله من قتل واخذ المال صلب حمله ابو حنيفة رحمه على اختصاص الصلب بهذه الحالة بحيث لا يجوز في غيرها
لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت فيها للامام الخيار بين اربعة امور القطع ثم القتل ثم القطع
ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان هذه الجناية تحتمل الاتحاد من حيث انها قطع المارة فيقتل او يصلب والتعدد من حيث انه
وجد سبب القطع وسبب القتل فيلزمه حكم السببين وقد امر النبي عليه السلام العرنيين بقطع ايديهم وارجلهم وامر بكحلهم في الحر حتى ماتوا
وقد تعارضت الروايات في حديث ابن عباس رضي الله عنهما ففي بعض الروايات ان من اخذ المال وقتل قطعت يده
ورجله من خلاف وصلب فيسقط الاحتجاج به وعندهما يتعين الصلب عملا بظاهر الحديث قوله ولهذا اي ولكون الواحد اثنين قال
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن قال هذا حر او هذا اشير الى عبده وابنه ان كلامه باطل اي لغو لا يثبت به شيء لان وضع او احد
اعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص والواحد الاعم الذي يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما
يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد وفيه بحث لان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام
اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يعتق بالنية وقال
ابو حنيفة هنا تعذر العمل بالحقيقة اعني الواحد الاعم فالعدول الى المجاز وهو الواحد المعين اولى من الغاء الكلام وابطاله والمعين من
محتملات الكلام كما اذا قال ذلك في عبدين له فانه يجبر على التعيين بخلاف ما اذا قال في عبده وعبد غيره فانه لا يعين عتق عبده
لان عبد الغير لا يصلح لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك قوله ولو قال لعبيده الثلاثة هذا حر وهذا او هذا عطفا للثاني
بالواو والثالث بالواو يعتق الثالث في الحال ويخير في الاولين يعتق ايهما شاء لان سوق الكلام لايجاب العتق في احد الاولين مع
تشريك الثالث فيما سيق له الكلام فصار بمنزلة احدهما حر وهذا فالمعطوف عليه هو الماخوذ من صدر الكلام لا الماخوذ المذكور بالتعيين
قيل انه لا يعتق احدهم في الحال ويكون له الخيار بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله بالواو والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف
التثنية فكانه قال هذا حر وهذان كما اذا حلف لا يكلم هذا او هذا فانه يحنث بالاول او بالآخرين جميعا لا بالثاني وحده او بالثالث
وحده فقال المصنف هذا محتمل الا ان ما ذكرنا ارجح بوجهين تفرد خاطري بهما والاول ما خوذ من كلام شمس الائمة حيث قال الخبر المذكور في الكلام
حر وهو لا يصلح خبرا للاثنين اذ يقال للواحد حر وللاثنين حران ولا وجه لاثبات خبر آخر مخالف له لفظا لان العطف لاشتراك

في الخبر المذكور او الاثبات خبر آخر مثله لا الاثبات خبر آخر مخالف له لفظا وهذا بخلاف مسئلة اليمين فان الخبر يصلح للاثنين يقال لا اكلم هذا ولا اكلم هذين هذا كلامه
ولما لم يصلح ما ذكره سببا للامتناع لان الاتحاد قد يغاير المذكور لفظا كما في قولك هند جالسة وزيد وقول الشاعر نحن بما عندنا وانت بما عندك راض
والرأي مختلف جعله المصنف سببا للاولوية والرجحان ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجري في مثل اعتقت هذا او هذا او هذا ومقتضى كلام شمس الائمة
ان يكون التخيير بين الاول والاخيرين بمنزلة اعتقت هذا او هذين كما في مسئلة اليمين واما على الوجه الثاني فهو بمنزلة اعتقت احدهما وهذا كما في هذا
حر او هذا او هذا والقائل ان يقول على الوجه الاول لا نسلم ان التقدير هذا حر او هذان حران بل هذا حر او هذا حر وهذا حر مع يكون التقدير مثل الملفوظ فانما
يلزم ما ذكره لو كان ذكر الثاني والثالث بلفظ التثنية لا ينقال يلزم كثرة الحذف لانا نقول مشترك الالزام اذا التقدير فيما هو المختار هذا حر او هذا
وهذا حر تكميلا للجمل الناقصة بتقدير مثل لان الحرية القائمة بكل تغاير حرية الاخر كما مر في جاءني زيد وعمرو ولو سلم فمعارض بالقرب وكون المعطوف عليه
مذكورا صريحا وعلى الوجه الثاني لا نسلم ان قوله وهذا اليمين مغير لما قبله قوله لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول قلنا لا ينافي التغير ههنا بل يوجبه
فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار الثاني وحده وبعد تشريك الثالث مع الثاني بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب اختيار الاول
وحده او الاخيرين جميعا واذا كان مغيرا توقف اول الكلام على اخره ولم يثبت حرية احد الاولين قوله واذا استعمل او في النفي خبرا كان او انشاء
عم النفي كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه لان او لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى ولا تطع
منهم آثما او كفورا معناه لا تطع احدهما وهو نكرة في سياق النفي فيعم وكذا ما جاءني زيد او عمرو فان قلت لفظ احد قد يكون اسما للعدد المخصوص
بمعنى الواحد وهمزته منقلبة من الواو وجمعه احاد وقد يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب يستوي فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع وهمزته اصلية
وهو في معنى العموم ولا يستعمل في الايجاب اصلا كذا ذكره ائمة اللغة فقولهم لن او لاحد الشيئين وان مثل اضرب زيدا او عمرو في معنى اضرب احدهما
لا يجوز ان يحمل على الثاني وهو ظاهر بل على الاول وهو مضاف فلا يكون نكرة فلا يعم في النفي قلت هو مع الاضافة منهم غير معين قال ابن بعيش
وفي احد من الابهام ما ليس في واحد تقول جاءني احدهما او احدهم والمراد واحد غير معين وهذا يشكل بمسئلة الجامع الكبير وهي انه
لو قال والله لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر كان موليا منهما جميعا ولو قال لا اقرب احدكما كان موليا من واحدة لا منهما جميعا والقياس
عدم الفرق الا ان كلمة احدى خاصة صيغة ومعنى ولا يعم شيء من دلائل العموم فكذا بعد وقوعها في موضع النفي بخلاف كلمة او فانها قد تفيد
العموم لوقوعها في موضع الاباحة فالاولى ان يفسر بواحد منكر غير مضاف كما ذكره المص الا انه لا يصح في الايجاب على ما صرح به ائمة اللغة
قوله فان قال اشارة الى الرد على من زعم ان او في الآية بمعنى الواو وتنبيه على الجواب عن مسئلة اليمين فانه لما عطف الثاني بأو على الاول
والثالث على الثاني بالواو صار في معنى لا اكلم هذا او لا هذين فيحنث بالاول او المجموع الاخيرين لا بالثاني او بالثالث وحده فان او في النفي
لشمول العدم والواو لعدم الشمول وانما تعين العطف على الثاني دون الاول ترجيحا للقرب مع استوائهما في قصد النفي بخلاف مسئلة الاعتاق فان
المقصود هو احدهما لا بعينه والعطف على المقصود يحكم هو الراجح قوله الا ان يدل الدليل اعلم ان او اذا استعملت في النفي فهي لنفي احد الامرين
فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على انه لانتفاء احد الشيئين مع تقييد عدم الشمول كما ذكره جار الله
في قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة
اذا آمنت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس التي آمنت قبلها ولم تكسب خيرا يعني ان مجرد الايمان من الكل لا ينفع ولم يحمله على عموم النفي بمعنى انه
لا ينفع الايمان من النفس التي لم تقدم الايمان ولا كسبت الخير في الايمان لانه اذا نفي الايمان كان نفي كسب الخير في الايمان تكرارا فيجب حمله

على نفي العموم اي النفس الى التجميع بين الايمان والعمل الصالح واذا استعملت الواو في النفي فهو لعدم الشمول لا انها للجمع ونفي الجميع يجوز
ان يكون بنفي الواحد الا ان تدل قرينة حالية او مقالية على انها للشمول النفي وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا يرتكب الزنا والمحل
مال اليتيم وكما اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو فالضابطة انه ان قامت القرينة في الواو على شمول العدم
فذاك والا فهو لعدم الشمول او بالعكس وما ذكره المص من انه ان كان للاجتماع تاثير في المنع فلعدم الشمول والا فلشمول العدم ليس
بمطرد فانه اذا حلف لا يكلم زيدا وعمرا فهو نفي المجموع مع انه لا تاثير للاجتماع في المنع ومثله اكثر من ان يحصى **قوله** وقد يكون للاباحة لا اختيار
في ان مثل قولنا افعل هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة وتارة في طلبه مع امتناع الجمع
ويسمى تخييرا والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى كلمة او والتحقيق ان كلمة او لاحد الامرين وجواز الجمع
او امتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن وهذا كما قالوا انها في الخبر للشك والمص جعل التخيير يمنع الجمع والاباحة يمنع الخلو
فان قلت قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة وكما اذا حلف ليدخلن هذه الدار او هذه فانه لو دخلهما جميعا لم يحنث وقد
لا يمتنع الخلو في الاباحة كما في جالس الحسن او ابن سيرين اذا لم يكن الامر للوجوب وكما اذا حلف لا يكلم الا زيدا او عمرا فانه لو لم يكلم احدا
منهما لم يحنث قلت ما ذكره مختص بصورة الامر ومعناه منع الجمع او الخلو في الاتيان بالمامور به ففي صورة الاباحة اذا لم يجالس واحدا منهما لم يكن
اتيانا بالمامور به امر الاباحة وان جالسهما جميعا كانت مجالسته كل منهما اتيانا بالمامور به بخلاف ما اذا جمع بين خصال الكفارة فان
الاتيان بالمامور به انما يكون في واحدة منها وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة الاصلية حتى لو لم يكن يخير كما اذا قال لعبده او
ذاك وطلق هذه الزوجة او ذاك **قوله** وقد يستعار اي يستعار او حتى اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع
منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاع ما بعد الفعل الواقع بعد او نحو لالزمنك او تعطيني حتى ليس المراد ثبوت
احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية هي وقت اعطاء الحق كما اذا قال لالزمنك حتى تعطيني حتى فيما نحن فيه استعارة
والمناسبة ان او لاحد المذكورين وحتى لكل منهما باعتبار الجامع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل وهذا معنى
قوله لان احدهما اي احد المذكورين من المعطوف بأو والمعطوف عليه يرتفع بوجود الآخر كما ان الغاية يرتفع بالغاية وينقطع عندها ولهذا
ذهب النحاة الى ان او هذه بمعنى الا ان الفعل الاول ممتد الى وقوع الفعل الثاني او الا ان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات الا وقت
وقوع الفعل الثاني فعنده ينقطع امتداده وقد مثل لذلك بقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم اي ليس لك من الامر
في عذابهم او استئصالهم شيء حتى يقع توبتهم او تعذيبهم وذهب صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر شيء
اعتراض والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يخزيهم او يتوب عليهم او يعذبهم فلو قال والله لادخلن هذه الدار او
ادخل تلك بالنصب كان او بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب يعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول
الثانية حتى لو دخلها اولا يحنث ولو دخل الثانية اولا يبر في يمينه لانتهاء المحلوف عليه كما لو قال والله لادخلها اليوم فلم يدخل حتى
غربت الشمس وما يقال ان تعذر العطف من جهة ان الاول منفي ليس بمستقيم اذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي وبالعكس حتى
لو قال او ادخل تلك بالرفع كان عطفا لانه يحتمل ان يكون عطفا على الفعل مع حرف النفي حتى يكون الملحوف عليه احد الامرين
عدم دخول الاولى او دخول الثانية خلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنث والا فلا ويحتمل ان يكون

عطفا على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان في سياق النفي ويلزم شمول العدم بوقوع او في النفي فيحنث بدخول احدى الدارين
ايتهما كانت كما اذا حلف لا اكلم زيدا او عمرا وهذا الظهر ان او في قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا
لهن فريضة عاطفة مقيدة للعموم اي عدم الجناح مقيد بانتفاء الامرين اي المجامعة وتقدير المهر حتى لو وجد احدهما كان جناح
اي تبعة بايجاب المهر فيكون تفرضوا مجزوما معطوفا على تمسوهن لا حاجة الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف من انه منصوب باضمار ان
على معنى الا ان تفرضوا او حتى ان تفرضوا اي اذا لم تجامعوا عدم الجناح ممتد الى تقدير المهر **قوله** حتى للغاية اي للدلالة
على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى رأسها او غير جزء كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند
الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد يكون عاطفة يتبع ما بعدها ما قبلها في الاعراب وقد يكون ابتدائية يقع بعدها جملة
فعلية او اسمية مذكور خبرها او محذوف بقرينة الكلام السابق وفي الكل معنى الغاية وفي العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه
افضلها او ادونها فلا يجوز جاءني الرجال حتى هند ولا يكون الحكم مما يقتضي شيئا فشيئا حتى ينتهي الى المعطوف لكن بحسب اعتبار الحكم
الاجسام الوجود نفسه اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف او الا كما في قولك ماتت كل اب لي حتى آدم او في الوسط كما في قولك مات
الناس حتى الانبياء ولا تتعين العاطفة الا في صورة الاسمية مثل اكلت السمكة حتى رأسها بالنصب والاصل في الجارة لان العاطفة
لا تخرج عن معنى الغاية نظرا الى ان المعطوف يجب ان يكون جزءا من المعطوف عليه وهذا الحكم يقتضيه حتى من حيث كونها غاية لا من حيث
كونها عاطفة بل الاصل في العطف المغايرة والمباينة كما في جاءني زيد وعمرو ويمتنع حتى يعود العطف كما يمتنع بخروجه ان يعيش
قوله فان ذكر الخبر جوابه محذوف اي فيها ونعمت لمعنى فمرحبا بالقضية ونعمت القضية وهذا معنى لطيف بحري في جميع موارد استعمال الكلمة
فاعرفه **قوله** وان دخلت على الافعال حتى الداخلة على الافعال قد يكون للغاية وقد يكون للجر والسببية والمجازاة وقد يكون للعطف المحض اي الخالي
من غير اختيار غاية وسببية والاول هو الاصل فيحمل عليه ما امكن وذلك بان يكون ما قبل حتى محتملا للامتداد او ضرب المدة وما بعدها صالحا
لانتهاء ذلك الامر الممتد اليه انقطاعه عنده كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وكقوله تعالى
حتى يستأذنوا اي تأذنوا فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستيذان يصلح منتهى له وحمل حتى بعده داخلة على الفعل نظرا الى
ظاهر اللفظ وصورة الكلام والا فالفعل منصوب باضمار ان فهي داخلة حقيقة على الاسم **قوله** والا اي وان لم يحتمل الصدر الامتداد
والآخر الانتهاء اليه فان صلح الصدر ان يكون سببا للثاني اي للفعل الواقع بعد حتى يكون حتى بمعنى كي مفيدة للسببية والمجازاة
لان جزاء الشيء وسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المنايا نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فان اريد بالاسلام اصداقه فهو لا يحتمل الامتداد
وان اريد الثبات عليه فقد يحتمل الجنة لا يصلح منتهى له بل الاسلام جزاء اكثر واقوى وبهذا يظهر فساد ما قيل في المناسبة بين الغاية والسببية
ان الفعل الذي هو السبب ينتهي بوجود الجزاء والمسبب لما ينتهي المنايا بوجود الغاية على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث
احتمل الصدر عنى السبب لامتداده والآخر عنى المسبب لانتهائه اليه **قوله** والا اي وان لم يصلح الصدر سببا للثاني فهي للعطف المحض من غير دلالة
على غاية او مجازات فاذا وقعت حتى في المعطوف عليه ففي الغاية يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفي
السببية لا يتوقف عليه بل يحصل بمجرد الفعل ليتحقق الفعل الذي هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب وفي العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقق الاشتراك
ولتوضيح ذلك في الفروع فلو قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد وتجدد الامثال

وصباح المضروب يصلح سببا له فلو امتنع عن الضرب قبل الصباح عتق عبده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبده
حر ان لم آتك حتى تغديني فهي للسببية دون الغاية لان آخر الكلام اعني التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو دواع الى الاتيان
فالمراد بصلاحه للانتهاء اليه ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء المصدر اليه وانقطاعه كالصباح للضرب وقد
يقال ان المصدر اعني الاتيان لا يحتمل الامتداد وضرب المدة وما ذكره المص اقرب لان الاتيان يحتمل ان يمتد بتجدد الامثال وبالجملة مجموع
احتمال المصدر للامتداد والآخر للانتهاء اليه يكفي والاتيان يصلح سببا للتغدية لانه احسان بدني يصلح سببا للاحسان المالي والتغدية مباحة
للمجازاة وعن الاحسان لا يخفى عليك ان الامتداد وعدمه يعتبر في النفي كما في قوله تعالى حتى تستأنسوا فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر في
نفس الفعل حتى يكون النفي مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما في غير هذه الامثلة فان اليمين ههنا للحمل دون المنع والتعويل على القرائن
ولو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فهي للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية فلما مر واما السببية والمجازاة فلان فعل الشخص
لا يصلح جزاء لفعله اذ المجازاة هي المكافاة ولا معنى لمكافاة نفسه وفيه بحث لان المذكور سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية يكون بمعنى
وهي تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر مثل اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل
من الدخول ولا امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومقتضيا اليه كالاتيان الى التغدي واذا كان حتى للعطف المحض فقيل
بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب وظاهر كلام فخر الاسلام هو واليه ذهب الشارح انها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية
فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا حتى لو لم يأت او اتى ولم يتغد او اتى وتغدى متراخيا حنث والمذكور
في شرح الزيادات وشروحها ان الحكم كذلك ان نوى التعقيب والاتصال والا فهي للترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه حتى لو اتى
وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت الذي
ذكر ان وقته مثل ان آتك اليوم حتى اتغدى وقال فخر الاسلام اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ فقد بر واورد عليه انه
اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه ان المراد ثم تغدى من بعد ذلك
غير متراخ عن الاتيان بان يأتيه وقتا آخر فيتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حمل التراخي على التراخي عن الاتيان
الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه وهو لا حاجة الى ما يقال ان المسألة موضوعة في الموقت اي ان لم آتك اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم الا
ان لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ واعلم ان قولهم حتى التغدي باثبات الالف ليس بمستقيم والصواب حتى اتغد بالجزم مثل فاتغد لانه عطف
على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في خبر النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم **قوله** بل آخر
يعني لا يوجد حتى في كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاءني زيد حتى عمرو ولكن الفقهاء استعاروها
بمعنى الفاء لمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولكونها للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقيد في المطلق ولا حاجة في افراد المجاز الى السماع من
محمد بن الحسن ممن يؤخذ عنه اللغة فكفى بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام صريح في انها استعيرت لمعنى الفاء وتناوله صاحب الكشف بان المراد حرف تدل على الترتيب
مثل الفاء ثم ليكون موافقا لما ذكره في الزيادات وانما يحمل استعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام العتابي لان الترتيب
انسب للغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب ولا يخفى ان الاستعارة لمعنى الفاء اي التعقيب من غير تراخ انسب بعين هذا الدليل
اذ الغاية لا تتراخى عن المغيا **قوله** الباء للالصاق وهو تعليق الشيء بالشيء وايصاله به مثل مررت بزيد اذا اتصلت مرورك

بل آخر اي الاستعارة حروف آخر الباء الا ان الاستعارة وردت على الاصل كالاثمان فان قال بعت الدار بكر بكون بيعا وفي بعت الدار بالعبد يكون مبادلة اي ثم فلا يرد الاستبدال الا في الكر بخلاف الاول فان قال لا آخر الا بدفع الكل فخروج اذن بلا ان وجد مستقبلا فنفي فهي الا ان اذن لانه اي ان قال لا آخر الا ان اذن لا يجب الكل خروج اذن بل ان

اذن مرة واحدة فخرج فخرج اذن اخرى فخرج اذن اخرى فخرج فقد بر واورد عليه انه لا يحنث ما لم يخرج الا ان من اخرج الا اذن والاذن مع الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس من مبتدئ الخروج فلا يكون ارادة المبتدئ بجاز وهو الاستثناء فيكون بجاز عن الغاية

بكذا بالباء زيدت للاستعانة اي طلب المعونة بشيء على شيء مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله نجحت وقد يقال انها راجعة الى الالصاق
يعني انك الصقت الكتابة بالقلم فكذا هنا الاستعانة تدخل على الوسائل اذ بها يستعان على المقاصد كالاثمان في البيوع فان
المقصود الاصلي من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات
بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات وفرع فخر الاسلام رح دخولها في الاثمان على كونها للالصاق ووجه ان المقصود
في الالصاق هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الآلة فيدخل الباء على الاثمان التي هي بمنزلة الآلات فلو قال بعت هذا العبد
بكر من الحنطة يكون العبد مبيعا والكر ثمنا يثبت في الذمة حالا ولو قال بعت كرا من الحنطة بهذا العبد يكون سلما ويصير العبد راس
المال في المجلس والكر مسلما فيه حتى يشترط التاجيل وقبض راس المال في المجلس ونحو ذلك ولا يجري الاستبدال في الكر
قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكر قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الاثمان قوله لا تخرج الا باذني
معناه الا خروجا ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له مستثنى منه عام يناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى
لا تخرج خروجا الا خروجا ملصقا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا اخرج منها بعض بقي ما عداه على حكم النفي فيكون
هذا من قبيل لا آكل الا الخبز وفي حكم المذكور لا من قبيل لا آكل لما يجيء من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام
ولهذا لا يجوز فيه نية تخصيصه الا ترى ان قولنا لا آتيك الا يوم الجمعة او لا آتيك الا راكبا يفيد عموم الازمنة والاحوال مع الاتفاق
على ان قولنا لا آتيك بدون الاستثناء لا يفيد العموم في الازمان والاحوال فظهر انما ذكر في الكشف من ان الفعل متناول للمصدر لغة
وسيكرة في موضع النفي فيعم ليس كما ينبغي قوله والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة لان الغاية تفيد الامتداد والمغيا وبيان
لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهائه حكما وايضا كل منهما اخراج البعض مما تناوله الصدر قوله فلا يحنث بالشك قائل
ان يقول هناك بحث ثالث يقتضي وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء اي الا باذن فيصير بمنزلة الا باذني وحذف
حرف الجر مع ان شائع كثير وعند تعارض الوجهين الاولين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض واشار في المبسوط الى الجواب
بان قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان آذن لكم فانه مختل لا يعرف له استعمال واما وجوب الاذن لكل دخول
فيفهم له تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية والمنطقية وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي قوله قالوا
ان دخلت في آلة المسح المسح بالماء لكن فالبد آلة والممسوح محل الفعل والمعتبر في الآلة قد ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيها الاستيعاب فاذا دخلت
الباء في المحل صار شبيها بالآلة فلا يقتضي استيعابه لان المقصود الصاق الفعل واثبات وصف الالصاق في الفعل فيصير الفعل مقصودا لاثبات صفة الالصاق
والمحل وسيلة اليه فيكتفي فيه بقدر ما يحصل به المقصود اعني الصاق الفعل بالرأس وذلك حاصل ببعض الرأس فيكون التبعيض مستفادا من هذا
لان الوضع واللغة على ما نسب الى الشافعي رح ولهذا قال جار الله ان المعنى الصقوا المسح بالرأس وهذا شامل للاستيعاب وتبعيضه
وانه قد ظهر ان المراد التبعيض فالشافعي رح اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة ولا اجمال في الآية ومذهب ابي حنيفة رضي الله
عنه الى انه ليس مراده بعض من غسل الوجه مع عدم تادي الفرض به اتفاقا بل المراد بعض معهود فصار مجملا بيانه النبي صلى الله عليه
وسلم بمقدار الناصية وهو الربع واجاب الشافعي رح بان عدم تادي الفرض بما يسمى في ضمن غسل الوجه مبني على فوات الترتيب
وهو واجب فصار الخلاف مبنيا على الخلاف في اشتراط الترتيب واما وجوب استيعاب الوجه واليدين في التيمم مع دخول الباء

في المحل فقد ثبت بالسنة المشهورة اما بكيفيتك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين وبان التيمم خلف عن الوضوء وفيه
الاستيعاب الا انه نصف بترك مسح الرأس وغسل الرجلين تخفيفا قوله ويستعمل للشرط يعني قد يستعمل على في معنى تفهم منه كونه
بعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اي بشرط عدم الاشراك والاخبار في انها صلة بايعنك
يقال بايعناه على كذا وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط قوله في الاضافات
المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح قوله وكذا في الطلاق عندهما لان الطلاق على
المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فيحمل عليها
بدلالة الحال وعنده للشرط عملا بالحقيقة فلو قالت للزوج طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة فعندهما يجب ثلث الالف
لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعنده لا يجب شيء لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط وتحقيق ذلك ان
ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت بكل جزء من هذا في مقابلة كل جزء من ذلك ويمتنع تقدم احدهما
على الآخر بمنزلة المتضايفين وثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو
انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا تتحقق المعاقبة واما اذا قالت طلقني ثلثا
بالف فطلقها واحدة فانه يجب ثلث الالف لان الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قالت طلقني وضرتي على الف
فطلقها وحدها يجب نصفها من الالف لانها للمقابلة بدلالة ظاهر الحال اذ لو حمل على الشرط كان البدل كله عليها كما لو قالت
ان طلقتها فلك الف ولا فائدة لها في طلاق الضرة بعد طلاقها حتى يحمل الالف جزاء لطلاقها جميعا بخلاف ما تقدم فان
فائدتها في الشرطية اكثر حيث لا يلزمها بعض الطلاق شيء قوله وامان فقد يكون للتبيين او التبعيض او غيرهما والمحققون على ان اصلها
ابتداء الغاية والباقي راجعة اليها وذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها للتبعيض وقالوا للاشتراك وهذا ليس بسديد لما
ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية والمراد بالغاية في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة
اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء ولا انتهاء قوله بعت الى شهر اي مؤجلا الثمن الى
شهر على انه حال قوله انت طالق الى شهر ان نوى التنجيز او التأخير فذاك والا يقع بعد مضي شهر صرفا للاجل الى
الايقاع احترازا عن الالغاء وعند زفر رح يقع في الحال لان التأجيل والتوقيت صفة الموجود فلا يمنع الوجود
في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله قوله ثم الغاية اختلفوا في ان المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبله حتى
يشمله الحكم ام لا والمحققون من النحاة على انها لا تفيد الا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول او عدمه بل هو راجع الى الدليل
وتحقيقه ان الى للنهاية فيجوز ان يقع على اول الحد وان يتوغل في المكان لكن يمتنع المجاوزة لان النهاية غاية
وما كان بعده شيء لم يسم غاية وفصل المص رح بان الغاية اما ان يكون غاية في الواقع او بمجرد التكلم ودخول الى عليها
فان كانت غاية قبل التكلم فهي لا تدخل سواء تناولها الصدر كالسكة للراس او لا كالبستان للحائط و
هذا ما قالوا ان الغاية اذا كانت قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير متفرقة في الوجود الى المغيا لم تدخل لانها
قائمة بنفسها فلا يمكن ان يستتبعها المغيا لكنهم ذهبوا الى انها اذا تناولها الصدر تدخل سواء كانت قائمة بنفسها او لا

ففي مسئلة السكة تتناول الأكل الرأس عندهم والا تتناوله عند الصدر وان لم تكن غاية قيل للتكلم فاما ان تتناولها صدر الكلام
او لا فان تناولها تناول اليد للمرافق وخلت لان ذكرها ليس الحكم اليها لان الحكم متعلق بل للاسقاط ما وراءها فيبقى
هي داخلة تحت حكم الصدر وان لم تتناولها كالصيام لا تتناول الليل لم تدخل لان ذكرها لمد الحكم اليها فيمتد اليه وينتهي
بالوصول اليه فيحرم الوصال لوجوب الانقطاع بالليل لان الصيام ان كان غاية ظاهرا فكان مختصا برمضان فلا نه لا قائل
بالفصل اي بحرمة الوصال في رمضان جوازه في غيره فقوله وان لم يكن شرط جزاء الجملة الاسمية التي مبتداها قوله
فصدر الكلام وخبرها الجملة الشرطية التي شرطها قوله ان لم تتناولها وجزاؤها قوله فكذلك اي فهو مثل الاول في عدم الدخول
وقوله فهي لمد الحكم اعتراض لا جزاء ليكون قوله فكذلك جزاء شرط محذوف لان المقصود هنا اثبات ان الغاية داخلة او غير
داخلة لا اثبات انها لمد الحكم او لغيره فعلى هذا ينبغي ان يكون جزاء قوله وان تناول هو قوله فيدخل تحت المغيا لان
قوله فذكرها لاسقاط ما وراءها هو جملة معترضة تنبيها على علة الحكم فافهم واعلم فعلم المرفق قوله وللنحويين دليل
على ما اختاره من التفصيل وفيه نظر من وجوه الاول انه نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه لا دليل
على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل ولهذا يدخل في مثل قرأت الكتاب من اوله الى آخره بخلاف
قولنا قرأته الى باب القياس مع ان الغاية من جنس المغيا الثاني ان القول بكونه حقيقة في الدخول فقط مذهب
ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يعارض القول بعدم الدخول واليه ذهب كثير من النحاة الثالث ان ذكره يستلزم
في مسئلة السكة دخول الرأس في المأكل على ما هو مقتضى المذهب الرابع مختار القوم لان الصدر متناوله وقد اختار ولا انه
لا يدخل فكيف يكون مختاره هو المذهب الرابع **قوله** هي غاية للاسقاط لما كان المختار عند اكثر الائمة وجوب غسل المرافق
في الوضوء مع وقوعها بعد الى ذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما في قوله تعالى ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم اي مع اموالكم
وبعضهم الى انه لا دلالة في الى على الدخول وعدمه فجعل داخلا في الوجوب اخذا بالاحتياط اولان غسل
اليد لا يتم بدونه لتعلق بك عظمي الذراع والعضد اولانه صار مجملا وقد اداره النبي صلى الله عليه وسلم الماء على مرافقه
فصار بيانا له وذهب بعضهم الى انه غاية للاسقاط وذكروا لهذا الكلام تفسيرين احدهما ان صدر الكلام
اذا كان متناولا للغاية كاليد فانها اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها لا لمد الحكم اليها
لان الامتداد حاصل فيكون قوله تعالى الى المرافق متعلقا بقوله تعالى اغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط
ما وراء المرافق عن حكم الغسل والثاني انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم مسقطين
الى المرافق فيخرج عن الاسقاط فيبقى داخلة تحت الغسل والاول اوجه لظهور ان الجار والمجرور
متعلق بالفعل المذكور ولما قاضي الامام ابي زيد رحمه الله هنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية او
استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية
كلام واحد للايجاب اليها لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد

قوله فان قال له علي من درهم الى عشرة يدخل الاول تبعا على العرف ولانه الحال للابتداء على امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكر المص رحمه الله فانه
مغلطة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان الواحد جزء كل عدد لكن اذا ترتبت معدودات عشرة مثلا فالمسلم ان الواحد الذي هو الاول
منها جزء لما فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه فما بينه وبين العاشر لا يكون الا الثاني والثالث وهكذا حتى التاسع فانه جزء العاشر
والحادي عشر وغير ذلك فان كلا منها واحد ليس بجزء ما بين الواحد العشرة الا ترى انه لو قال له علي من عشرين الى ثلثين او ما بين عشرين الى ثلاثين
يدخل العشرون مع انها ليست جزءا من التسعة التي بينها وبين الثلثين لا يقال مراده ان الواحد جزء من العدد الذي فوقه كالاثنين مثلا وثبت الكل
يستلزم ثبوت الجزء لانا نقول لو اريد ذلك كان اللازم اربعة واربعين بمنزلة على اثنان وثلثة واربعة الى عشرة حتى اذا ضم اليه
عشرة لزم اربعة وخمسون فظهر ان الكلام مبني على ان المراد الاحاد التي بين الواحد والعاشر وانما النزاع في انه هل يدخل كلاهما او
احدهما يدل على ذلك انهم لم يفرقوا بين هذا وبين قولنا ما بين واحد الى عشرة فليتامل والانبا على انه اوجب ما بين الاول والعاشر وفيه
والثالث وغيرهما والثاني لا يتصور بدون الاول فيجب ضرورة كما اذا قال انت طالق من واحد الى ثلثة فانه يقع الثنتان وهي لا تتصور الا مع الاول
فيقع طلقتان ضرورة بخلاف انت طالق ثانية فانه لا يقع الا واحدة ويلغو الوصف لانه لم يجر للواحدة ذكر والطلاق لا يثبت الا بقصده
على ما ذكره غيره لان التضائف انما هو بين معنى الاولية والثانوية لا بين شيئين فيما يقع ما هو ثان الا ويجب القاء ما هو اول اذ لا تلازم بين المعروضين
وهذا كما يقال ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة ان الاب لا يتصور بدون الابن ولا يدخل الآخر عند ابي حنيفة رحمه الله لان مطلق الدرهم
لا يتناول العاشر فذكر الغاية لمنع الوجوب عندهما فدخل الغايتان الاول والعاشر لان هذه الغاية غير قائمة بنفسها اذ لا وجود للعاشر
الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثاني بعده فلا يكونان غايتين ما لم يكونا ثابتين وذلك بالوجوب وقد عرفت ما فيه وعند زفر رح
لا يدخل شيء من الغايتين عملا بموجب اللغة وهو القياس لان الغاية لا يدخل تحت المغيا كما يقال بعت منك من هذا الحائط الى هذا الحائط وقد يجيء
في ذلك وقال ما قولك في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين ان يكون ابن تسع سنين فتغير زفر رح قوله ما ذكرنا في الاجل يتعلق بالكل
وحاصله ان الخيار وعدم مطلب الثمن وعدم التكلم يتصور عند الاطلاق الى التابيد فذكر الغاية يكون للاسقاط لا للحكم فيدخل الغاية في الخيار
ومضان في الاجل وعدم التكلم عنده وعندهما لا يدخل عملا بما هو الاصل في كلمة الى وقد سبق في نحو بعتك الى شهر انه متعلق بطلب الثمن
وعدل عنه ههنا الى لا اطلب الثمن ليكون نفيا فيتحقق التناول اذ ربما يتنازع في كون التاجيل مؤبدا فان المقدم منه التوقيت وهو حاصل ما
يطلق عليه الاسم وانما وقع في ذلك اتباعا لما وقع في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام رح في الاجال وفي الايمان جميع اجل ويمين الصواب
في الاجال في الايمان اذ لا اختلاف رواية في اجال البيوع والديون بل الغاية لا تدخل في الاجل بالاتفاق كما في الاجارة وانما
رواية الحسن في اجال اليمين قال شمس الائمة رح وفي الاجال والاجارات لا يدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي التابيد في اجل الغاية
وتمليك المنفعة في موضع الغاية شك وكذا في اجل اليمين لا يدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان في حرمة الكلام وجوب الكفارة
بالكلام في موضع الغاية شكا قوله في الظرف بان يشتمل المجرور بها على ما قبله اشتمالا مكانيا او زمانيا تحقيقا مثل الماء
في الكوز وزيد في السيل ومثل الصوم في يوم الخميس والصلوة في يوم الجمعة او تشبيها مثل زيد في قلبه والدار في يده ونحو ذلك
قوله صمت هذه السنة يقتضي الكل لان الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب
كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه الا بدليل بخلاف صمت في هذه السنة فانه يصدق بصوم ساعة بان ينوي من الصبح الى الليل

فان قال له علي من درهم الى عشرة يدخل الاول تبعا للعرف ولانه الحال للابتداء على امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكر المص رحمه الله فانه مغلطة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان الواحد جزء لكل عدد لكن اذا ترتبت معدودات عشرة مثلا فالمسلم ان الواحد الذي هو الاول منها جزء لما فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه فما بينه وبين العاشر لا يكون الا الثاني والثالث وهكذا حتى التاسع فانه جزء العاشر والحادي عشر وغير ذلك فان كلا منها واحد ليس بجزء ما بين الواحد العشرة الا ترى انه لو قال له علي من عشرين الى ثلثين او ما بين عشرين الى ثلاثين يدخل العشرون مع انها ليست جزءا من التسعة التي بينها وبين الثلثين لا يقال مراده ان الواحد جزء من العدد الذي فوقه كالاثنين مثلا وثبت الكل يستلزم ثبوت الجزء لانا نقول لو اريد ذلك كان اللازم اربعة واربعين بمنزلة على اثنان وثلثة واربعة الى عشرة حتى اذا ضم اليه عشرة لزم اربعة وخمسون فظهر ان الكلام مبني على ان المراد الاحاد التي بين الواحد والعاشر وانما النزاع في انه هل يدخل كلاهما او احدهما يدل على ذلك انهم لم يفرقوا بين هذا وبين قولنا ما بين واحد الى عشرة فليتامل والانبا على انه اوجب ما بين الاول والعاشر وفيه والثالث وغيرهما والثاني لا يتصور بدون الاول فيجب ضرورة كما اذا قال انت طالق من واحد الى ثلثة فانه يقع الثنتان وهي لا تتصور الا مع الاول فيقع طلقتان ضرورة بخلاف انت طالق ثانية فانه لا يقع الا واحدة ويلغو الوصف لانه لم يجر للواحدة ذكر والطلاق لا يثبت الا بقصده على ما ذكره غيره لان التضائف انما هو بين معنى الاولية والثانوية لا بين شيئين فيما يقع ما هو ثان الا ويجب القاء ما هو اول اذ لا تلازم بين المعروضين وهذا كما يقال ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة ان الاب لا يتصور بدون الابن ولا يدخل الآخر عند ابي حنيفة رحمه الله لان مطلق الدرهم لا يتناول العاشر فذكر الغاية لمنع الوجوب عندهما فدخل الغايتان الاول والعاشر لان هذه الغاية غير قائمة بنفسها اذ لا وجود للعاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثاني بعده فلا يكونان غايتين ما لم يكونا ثابتين وذلك بالوجوب وقد عرفت ما فيه وعند زفر رح لا يدخل شيء من الغايتين عملا بموجب اللغة وهو القياس لان الغاية لا يدخل تحت المغيا كما يقال بعت منك من هذا الحائط الى هذا الحائط وقد يجيء في ذلك وقال ما قولك في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين ان يكون ابن تسع سنين فتغير زفر رح قوله ما ذكرنا في الاجل يتعلق بالكل وحاصله ان الخيار وعدم مطلب الثمن وعدم التكلم يتصور عند الاطلاق الى التابيد فذكر الغاية يكون للاسقاط لا للحكم فيدخل الغاية في الخيار ومضان في الاجل وعدم التكلم عنده وعندهما لا يدخل عملا بما هو الاصل في كلمة الى وقد سبق في نحو بعتك الى شهر انه متعلق بطلب الثمن وعدل عنه ههنا الى لا اطلب الثمن ليكون نفيا فيتحقق التناول اذ ربما يتنازع في كون التاجيل مؤبدا فان المقدم منه التوقيت وهو حاصل ما يطلق عليه الاسم وانما وقع في ذلك اتباعا لما وقع في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام رح في الاجال وفي الايمان جميع اجل ويمين الصواب في الاجال في الايمان اذ لا اختلاف رواية في اجال البيوع والديون بل الغاية لا تدخل في الاجل بالاتفاق كما في الاجارة وانما رواية الحسن في اجال اليمين قال شمس الائمة رح وفي الاجال والاجارات لا يدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي التابيد في اجل الغاية وتمليك المنفعة في موضع الغاية شك وكذا في اجل اليمين لا يدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان في حرمة الكلام وجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شكا قوله في الظرف بان يشتمل المجرور بها على ما قبله اشتمالا مكانيا او زمانيا تحقيقا مثل الماء في الكوز وزيد في السيل ومثل الصوم في يوم الخميس والصلوة في يوم الجمعة او تشبيها مثل زيد في قلبه والدار في يده ونحو ذلك قوله صمت هذه السنة يقتضي الكل لان الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه الا بدليل بخلاف صمت في هذه السنة فانه يصدق بصوم ساعة بان ينوي من الصبح الى الليل

ثم يظهر أن الظرف قد يكون أوسع فلو نوى في أنت طاق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفي أنت طالق في الغد يصدق قضاء
أيضا لكن إذا لم ينو شيئا كان الجزء الأول أولى بالسبق مع عدم المزاحم ويخالف هذا ما روى إبراهيم عن محمد رحمه الله إذا قال أمرك بيدك رمضان أو في
رمضان فهما سواء وكذا غدا أو في غد يكون الأمر بيدها في رمضان أو في الغد كله قوله تطلق حالا لأن المكان لا يصلح مخصصا للطلاق
لامتناع أن يقع في مكان دون مكان وإذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح لأن يجعل شرطا فيكون تعليقا إلا أن يراد أنت طالق في دخولك
الدار بحذف المضاف أو استعمال المحل في الحال فيكون تعليقا بمنزلة أنت طالق في دخولك الدار أي في وقت دخولها على وضع المصدر
موضع الزمان فإنه شائع أو على استعارة في المقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة أن مقارنة الشيء
بالشيء تقتضي وجوده فيلزم تعليق الطلاق بوجود الدخول تعليقا زمانيا قيل وفي قوله بمعنى الشرط إشارة إلى أنه لا يصير شرطا محضا حتى يقع الطلاق
بعده وبل يقع معه ينظر الآخر فيما لو قال لأجنبية أنت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك بخلاف ما لو قال
أنت طالق إن تزوجتك قوله فإذا لم يقع تفريع على كونها عند الاستعارة للمقارنة بمعنى الشرط فإن كان المجرور بها مما يصح تعليق الطلاق
به صار معلقا كالمشتبه المتعلقة ببعض الممكنات دون البعض فيكون أنت طالق في مشيئة الله تعالى تعليقا بمنزلة أنت طالق إن شاء الله تعالى
ولا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط إلا فلا كالعام المتعلق بالجميع فلا يكون أنت طالق في علم الله تعالى تعليقا إذ لا يصح أنت طالق إن علم الله تعالى
بل يقع في الحال ويصير المعنى أنت طالق في معلوم الله تعالى أي هذا المعنى ثابت في جملة معلوماته إذ لو لم يقع لم يكن هذا المعنى في معلوم الله تعالى والأثر
إذ لا حاجة إلى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد أنه ثابت في علم الله تعالى بمعنى أن علمه محيط بذلك فإن قيل القدرة أيضا شاملة لجميع الممكنات
فينبغي أن يقع بقوله أنت طالق في قدرة الله تعالى أجيب بأنها بمعنى تقدير الله تعالى فيصير من قبيل المشيئة والإرادة فإن قيل قد يستعمل
بمعنى المقدور مثل قولك عند استعظام الأشياء قدرة الله تعالى أجيب بأنه على حذف المضاف أي أثر قدرته ولا يصح ذلك في العلم لأنه
ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر إذ لا يصح كون المضاف على كون المصدر بمعنى المفعول ولو سلم فقولنا هو في آثار القدرة
بمنزلة قولنا هو في المقدورات واعلم أن كون التعليق بمشيئة الله تعالى تعليقا قول أبي يوسف رحمه الله تعالى وعند محمد رحمه الله إبطال للكلام بمنزلة الا
وإعدام لحكمه إذ لا طريق للوقوف عليها وروي الخلاف على العكس وينظر أثره في أنه يكون بمنيا على تقدير التعليق لا على تقدير الإعدام وأنه
لو قدم مثل إن شاء الله تعالى أنت طالق يقع عند من يقول بالتعليق لعدم حرف الجزاء ولا يقع عند من يقول بالإبطال لعدم الفرق بين التقديم
والتأخير وفي شرح الطحاوي أنه لو قال إن لم يشأ الله تعالى أو ما شاء الله تعالى فهو أيضا مبطل للكلام بمنزلة إن شاء الله تعالى وكذا إذا علق بمشيئة من
لا يظهر مشيئته مثل الشاء الجن وههنا نكتة وهي أن مثل أنت طالق إن لم يشأ الله تقتضي وقوع الطلاق البتة إما على تقدير المشيئة فلوجوب
وقوع مراد الله تعالى وإما على تقدير عدم المشيئة فلوجود المعلق عليه والجواب أنا لا نسلم أن هذه الكلمة للتعليق بل للإبطال ولو سلم فلا نسلم
لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وإنما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير مشيئة الله تعالى محال فالتعليق بها يستحيل معه
وقوع الطلاق لعدم وذكر في النوازل أنه لو قال أنت طالق اليوم واحدة إن شاء الله تعالى وإن لم يشأ الله تعالى فثنتين فإن طلقها واحدة قبل
مضي اليوم لم يقع الأكثر الواحدة لأن وقوع الثنتين معلق بعدم مشيئة الله تعالى الواحدة اليوم وقد شاء وإن لم يطلقها قبل مضي اليوم يقع
ثنتان لوقوع المعلق عليه أعني عدم مشيئة الله تعالى الواحدة إذ لو شاء الله تعالى الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم يقيده باليوم فقال أنت
طالق واحدة إن شاء الله تعالى وأنت طالق ثنتين إن لم يشأ الله تعالى فلا يقع شيء أما الواحدة فلأنه شاء وأما الثنتان فلأن قوله أنت طالق ثنتين

ان لم يشاء الله كلام باطل اذ لو صح لبطل من حيث صحة لانه لو وقع الطلاق ثبت مشيئة الله لان وجود الاشياء كلها بمشيئة الله وذكر
في المنتقى انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين ان شاء الله وان لم يشاء الله في اليوم فانت طالق ثلاثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت
ثلاثا ولو لم يقيد باليوم في الثنتين فتوالى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت ثلاثا قبل الموت بلا فصل وهذا مخالف لما في النوازل
وذكر في المنتقى انه قبل هذه المسئلة انه لو قال انت طالق ان لم يشاء الله طلاقك لا تطلق بهذه اليمين الا موافق لما في
النوازل كذا ذكر في المحيط واقول لا مخالفة وانما اختلف الجواب لاختلاف في المسئلة وفي المسئلة المنتقى علقت الثلاث بعدم مشيئة الله
التطليقتين وقد وجد المعلق عليه قبل الموت اذ لو شاء الله التطليقتين لا وقعهما الزوج في مسئلة النوازل علقت التطليقتان بعدم
مشيئة الله تعالى اياهما فلا يقعان ابدا كما ذكر في المنتقى في مسئلة ان لم يشاء الله طلاقك والدليل على ما ذكرنا انه اعاد
في النوازل في غير المقيد صيغة الطلاق فقال انت طالق ثنتين ان لم يشاء الله بتاخير الشرط على معنى ان لم يشاء الله الثنتين
بخلاف المقيد فانه فيه مقدم وفي المنتقى لم يعد حتى حقق التعليق بالثلاث متقدم الشرط كما في المقيد فيتقرر عدم المشيئة الى ما اشرف
اليه المشيئة وهو ان يطلقها ثنتين قوله اسماء الظروف عقب بحث حروف المعاني بعض اسماء الظروف مما يتعلق به مسائل متعلقة
ثم عقبها بكلمات بعضها حروف وبعضها اسماء وهي كلمات الشرط واحد وفيها من اسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط فانسبها
لادوات الشرط في مسالك واحد التعليق مباحث بعضها بالبعض قوله قبل واحدة صفة للواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها وقبلها واحدة
صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فيكون هي المتصفة بالقبلية والتقدم والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوي الا فاجملة انظر فيه
اعني قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة ليس في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنا
كما اذا قال معها واحدة ثبت من تقدمه قدر ما كان في وسعه كما اذا قال انت طالق في الزمان السابق يحمل ايقاعا في الحال لان من ضرورة الاسناد
الى ما سبق الوقوع في الحال وهو يملك الايقاع في الحال دون الاسناد فيثبت تصحيحا للكلام وقيد مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها
لانه في المدخول بها يقع الجميع لانها تبين بالاولى ولهذا يلزم درهمان في مثل له علي درهم قبل درهم او بعد درهم او بعد درهم
او الدرهم بعد الدرهم بخلاف قوله عندي الف للوديعة لان الحضرة تدل على الحفظ كما لو قال وضعت الشيء عندك يفهم منه الاستحفاظ
ولا يدل على اللزوم في الذمة حتى يكون دينا لكن لا ينافيه حتى لو قال عندي الف دينا ثبت قوله كلمات الشرط ظاهر كلام فخر الاسلام
ان اسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني ولا يخفى انه تجوز وتغليب لا ضرورة في حمل كلام المص عليه قوله ان الشرط اي التعليق
حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة اخرى من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما في اذا ومتى فتدخل في امر على خطر الوجود اي متردد
بين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل فيما قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا على تنزيلهما منزلة المشكوك لنكتة قوله فيقع في حق
الحيوة اي حيوة الزوج او الزوجة لا بعدها واما حين يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان لم يدخل بها فلا ميراث لها وان
دخل فلها الميراث بحكم الفرار فان قيل هو في الجزء الاخير من الحيوة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرطه القدرة لان المعلق بالشرط كالمنجز
لذي الشرط قلنا هو امر حكمي فلا يشترط له شرط حقيقة التطليق ويكتفي بوجود ذلك عند التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط
حال جنونه فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التطليق فان قيل ينبغي ان لا يقع الطلاق بموتها لان التطليق ممكن ما لم تمت
والعجز انما يتحقق بالموت وح لا يتصور الوقوع قلنا بل يتحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك

قوله واذا عند الكوفيين تستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيفت اليه فلا يجزم به الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعي الوجود كقوله
واذا تكون كريهة ادعى لها ✦ واذا يحاس الحيس يدعى جندب ✦ الحيس الخلط وهنا سمي الحيس وهو تمر مخلوط بالسمن واقط وحاس الحيس اي
اتخذه وللشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله في امر على خطر الوجود
كقوله واستغن ما اغناك ربك بالغنى ✦ واذا تصبك خصاصة فتجمل ✦ اي ان يصبك فقر وسكنة فاظهر الغنى من نفسك بالتزين وتكلف
الجميل او كل الجميل وهو الشحم الذائب تعففا قال الشاعر ✦ قد كنت قد ماشرا متموولا ✦ متجملا متعففا متدينا ✦ فالآن صرت وقد عدمت تموني
متجملا متعففا متدينا اي كنت اذا ثروة وعفة ودينا فصرت الآن اكل شحم ذائب وشارب عافة اي بقية ما في الضرع من اللبن ذا دين
وفي كلام فخر الاسلام رح وغيره ان اذا ليس باسم وانما هو حرف بمعنى ان يدل استعماله فيما ليس بقطعي وجوابه ظاهر عند علماء المعاني
فان اذا كثيرا ما يستعمل في المشكوك تنزيلا له منزلة المقطوع بنكتة وهي هنا التنبيه على ان شيمة الزمان والمواهب حظ المراتب حتى ان
اصابة المكروه كانه امر لا شك فيه ليوطن المخاطب نفسه على ذلك فيأمن مفاجات المكروه لانه لما وطن نفسه على ذلك فلا يكون
اتيان المكروه بالطريق المفاجات لانه انما يكون حين وقوع الشيء من غير توقع وعند البصريين اذا حقيقة في الظرف ايضا اي
جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل مجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اي وقت غشيانه
على انه بدل من الليل اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا منع المحققون كونه حالا من الليل لانه ايضا
يفيد تقييد القسم بذلك الوقت وقد تستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت اي اخرج وقت
خروجك تعليقا لخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات
معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك اتيك اذا احمر البسر بمنزلة اتيك الوقت الذي يحمر فيه البسر ففيه تعيين وتخصيص بخلاف
متى تخرج اخرج فانه في معنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الازمان فجزم الفعل باذا لا يجوز الا
في ضرورة الشعر تشبيها للتعليق بين جملتيها بما بين جملتي ان والى هذا اشار المحققون من النحاة واما استعمالها في الشرط من غير جزم الفعل فشائع مستفيض
لا يقال فعلى استعمالها في الشرط من غير سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز لانا نقول هي لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة
تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط مثل الذي ياتيني او كل رجل ياتيني فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير
له اصلا وقد يقال ان امتناع الجمع انما هو باعتبار التنافي ولا تنافي ههنا لان الوقت يصلح شرطا ومنه ما ذكرناه من انه لم يستعمل في غير الوقت اصلا
يقال من انه عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط استعمال الجزء في الكل فلا يخفى فساده للقطع بامتناع
الارض على مجموع السماء والارض قوله اي دخول اذا انما يكون للامر كائن متحقق في الحال مثل قوله تعالى اذا الشمس كورت اذا السماء انفطرت
مطر لا محالة اي امر قطع بتحققه في الاستقبال مثل قوله تعالى اذا السماء انفطرت فهي تقلب الماضي الى المستقبل لانها تحقيقه في الاستقبال
وهم من دخوله الامر كائن فانما هو من جهة انه قد يستعمل في الاستمرار كقوله تعالى واذا لقوا الذين امنوا قالوا آمنا الآية كما يستعمل فعل المضارع
فيما يعمل لذلك كذا ذكره المحققون قوله متى للظرف خاصة بمعنى انه لا يستعمل في الشرط حال مع سقوط معنى الظرف بمنزلة ان كما جاز ذلك في اذا
واذا تصبك خصاصة على ما ذهب اليه الاخفش في ان متى كلمة شرط يجزم بها المضارع مثل متى تخرج اخرج قال الشاعر ✦ متى تاته تعشو الى ضوء ناره ✦ تجد خير نار عندها خير موقد ✦ ولعل انهم جعلوا اذا متمحضا للشرط بواسطة وقوعه في بيت شاذ جازما للمضارع

مستعملا فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه **قوله** فعندهما اذا مثل متى في انه لا يقتضي معنى
وهو مذهب البصريين عنده مثل ان في التمحض للشرطية على ما جوزه الكوفيون **قوله** فاحتاج ابو حنيفة رحمه الله تعالى الى الفرق
بين اذا لم اطلقك فانت طالق وقوله طلقي نفسك اذا شئت حيث جعل اذا في الاول محض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق
الى آخر الحيوة وفي الثاني للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمشيئة في المجلس وحاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق
فلا يقع بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك فان قيل طلقي نفسك مقيد بالمجلس واذا زيد عليه متى
شئت تعلق بما وراء المجلس ايضا بخلاف ما اذا زيد عليه ان شئت ففي اذا شئت وقع الشك في تعلقه بما وراء المجلس
فلا يتعلق بالشك فجوابه ان التقييد بالمجلس في طلقي نفسك انما ثبت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة واذا قرن متى
شئت صار راجعا الى اصله شاملا للازمنة واذا قرن باذا شئت يكون المشكوك في انقطاع تعلقه بالمشيئة بناء على ان الاصل
هو التعليق بالمشيئة في جميع الازمنة **قوله** وكيف للسؤال قد يظن من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو رأي
الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على انها للحال والاحوال شروط الا انها تدل على احوال ليست في يد العبد مثل الصحة
والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يصح التعليق بها الا اذا ضمت اليها ما نحو كيفما تصنع اصنع والمقصود انها من الكلمات التي يبحث
عنها في هذا المقام من غير ان يكون من اسماء الظروف او كلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام اي السؤال عن الحال خاصة
لكن لاختفاء في انها لم يبق في مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها والا لما كان الوصف مفوضا الى مشيئتها بمنزلة ما اذا
قال انت طالق ارجعيا تريدين ام بائنا على قصد السؤال بل صارت مجازا والمعنى انت طالق بايه كيفية شئت والظاهر من كلام
المصنف انها في الاصل بمنزلة اي الاستفهامية لان معنى كيف شئت عند الاستفهام اي حال شئت فاستعيرت لاي الحالية
والجامع الابهام على معنى انت طالق بايه كيفية شئتها من الكيفيات ذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت
اسما للحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع اي الى حال صنعه وعلى هذين الوجهين يكون كيف منصوبا
بنزع الخافض **قوله** اما العتق فلا كيفية له لقائل ان يقول انه يكون معلقا مخبرا على حال او بدونه على وجه التنجيز
مطلقا ومقيدا بما يأتي من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال في المبسوط وغيره في مسئلة انت حر كيف شئت انه يعتق عند
ابي حنيفة ولا مشيئة له وعندهما لا يقع ما لم يشأ في المجلس فعلم ان بطلان تعلق الكيفية بصدر الكلام انما هو عند ابي حنيفة رحمه الله **قوله**
وتطلق في انت طالق كيف شئت اي يقع واحدة قبل المشيئة فان كانت غير مدخولة بانت فلا مشيئة لها بعد وان كانت مدخولة
فالكيفية مفوضة اليها في المجلس لان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل ففي العتق غير المدخولة
لا مشيئة بعد وقوع الاصل فيلغو التفويض وفي المدخولة يكون التفويض اليها بان يجعلها بائنة او ثلاثا صح هذا التفويض فان الطلاق قد يكون

قد يكون جميعا فيصير بائنا بمضي العدة وقد يكون واحدا فيصير ثلثا بضم اثنين اليه وح يصير الحرمة غليظا فلما احتمل ذلك
في جملة جاز التفويض الى مشيتها واما تفويض الاصل في نحو طلقي نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من
لفظ تلقي وكيف يفيد تفويض الاوصاف وعندهما يتعلق الاصل ايضا بالمشية لانه فوض اليها كل حال حتى الرجعة فيلزم
تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال ووصف من الاوصاف كما قالوا في مثل قوله تعالى
كيف تكفرون بالله الآية انه انكار لاصل الكفر بانكار احواله ضرورة انه لا ينفك عن حال وتحقيق كلامهما على ما ذكره القوم
ان ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله وصلة سواء لان وجوده
لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده بآثاره واوصافه فافتقرت معرفة ثبوته الى معرفة اثره ووصفه كثبوت الملك في البيع
والحل في النكاح والوصف ايضا مفتقر الى الاصل فاستويا وصار تعليق الوصف تعليق الاصل واما ما ظنه المص من امتناع
ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض ففيه نظر اما اولا فلانه لا جهة لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس واما ثانيا فلان الاصل فيما ليس
بمحسوس لا يلزم ان يكون عرضا ويمكن دفعهما بان الكلام في التصرفات التي هي اعراض غير محسوسة واما ثالثا فلانه
لما ثبت عدم انفكاك احدهما عن الآخر لزم من تعلق احدهما بالمشية تعلق الآخر بها سواء قام احدهما بالآخر او قام بشيء آخر
فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك واما رابعا فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفيته لا بخصوصهما
والمعلق بمشيتها انما هو خصوص الكيفية ودفعه ان الطلاق لما لم يوجد بدون كيفيته ما وقد تعلقت جميع الكيفيات بالمشية
لزم تعلقه بها ضرورة **قوله** فصل قد سبق تفسير الصريح والكناية فهذا بيان حكمهما فالصريح لا يحتاج الى النية يعني ان
الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام اراده او لم يرده حتى لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق او انت حر
يقع الطلاق او العتاق نعم لو اراد اني انت طالق رفع حقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء والكناية يحتاج الى النية او ما يقوم
مقامها من دلالة الحال ليزول بها من استتار المراد والتردد فيه **قوله** لاستتارها اي لخفاء المراد بالكناية وقصورها في البيان
لا تثبت بها ما يندفع بالشبهات فلا يجب حد القذف الا اذا صرح بنسبته الى الزنا مثل زنيت او انت زان بخلاف
جامعت فلانة وواقعتها او وطئتها وكذا اذا اقر على نفسه بما يوجب الحد لا يجب الحد ما لم يصرح به فلا يحد بالتعريض وهو ان
تذكر شيئا لتدل به على شيء لم تذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك وانظر الى جهك الكريم وحقيقة الكلام الى
عرض اي جانب يدل على المقصود فاذا قال لست ان زان تعريضا بان المخاطب زان لا يجب الحد لان التعريض نوع من الكناية
ويكون مسوقا للموصوف غير مذكور كما تقول في عرض من يؤذي المسلمين المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده توصلا بذلك الى
نفي الاسلام عن المؤذي **قوله** قالوا وكنايات الطلاق مثل انت بائن انت بتة انت بدا انت حرام تطلق عليها لفظ
الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل
من اهل اللسان لكنها ثابتة الكناية من جهة الابهام فيما يتصل بهذه الالفاظ وتعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد لان
محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة انواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي
يظهر اثر البينونة فاستعير لها لفظ الكناية واحتاجت النية ليزول ابهام المحل وتعيين البينونة عن وصلة النكاح

فصل في الصريح والكناية الصريح لا يحتاج الى النية والكناية يحتاج اليها لانها تحتمل الطلاق وغيره فلا بد من النية ليتميز ويكون الكناية يندفع بالشبهات فلا يجب بها الحد وقالوا وكنايات الطلاق مثل انت بائن وانت بتة وانت بدا وانت حرام تطلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز لا الحقيقة لان حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل من اهل اللسان لكنها ثابتة الكناية من جهة الابهام فيما يتصل بهذه الالفاظ وتعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد لان محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة انواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر اثر البينونة فاستعير لها لفظ الكناية واحتاجت النية ليزول ابهام المحل وتعيين البينونة عن وصلة النكاح

١٣١

ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولا يخفى ان فيه ضرب
تكلف اذ لقائل ان يقول ان اريد بان معهوداتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات
وان اريد ان ما اراده المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فمم كيف ولا يمكن التوصل اليه الا بالبيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل
مبهمة مستترة ولم يفسر الكناية الا بما استتر منه المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم للانتقال منه الى
الملزوم بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كناية لمجرد الاستتار المراد فلذا قال المصنف انهم لو فسروا الكناية بما فسرناه علماء البيان
لما احتاجوا الى هذا التكلف وتقريره ان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل للانتقال منه الى معنى ثان هو لازم
للمعنى الاول كما يراد بطول النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ما يلزمه من طول القامة فيراد بالبائن معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى
لازمه الذي هو الطلاق فتطلق المراة على صفة البينونة ولا يكون انت طالق على ما هو شان المجاز ليلزم كونه رجعيا وهذا مبني على ان المراد
في الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات على ما سبق تحقيقه واما على قول من يكتفي في الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فلانا
ذلك لا يقتضي اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون اعم فلا ينتقل منه الى الملزوم ما لم يصر مختصا به حتى يكون الانتقال من الملزوم
الى اللازم البائن ليس بلازم للطلاق يجوز ان يكون الطلاق رجعيا ولا يلزم لان البينونة قد يكون من غير وصمة النكاح لانا نقول
المراد باللازم ههنا ما هو بمنزلة تابع الشيء ورديفه وقد يحصل الانتقال منه بواسطة قرينة من عرف او دلالة حال او نحو ذلك ههنا بحيث يكون
لو سلم ارادة الممنوع له في الكناية فلا خفاء في انه لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصدق والكذب لا يلزم ثبوته في الواقع حتى ان قولنا طويل النجاد
كناية عن طول القامة او كثير الرماد كناية عن كونه مضيافا لا يوجب ثبوت طول النجاد له او كثرة الرماد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة
ولهذا جعل صاحب الكشف تفسير علماء البيان دليلا على ان هذه الالفاظ ليست بكنايات اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل لم ينتقل
من معانيها الى شيء آخر فان المراد بها البينونة والحرمة والقطع لكن على وجه مخصوص في محل خاص فيه الاستتار قوله الا في اعتدي اي تطلق بصفة البينونة
في الكنايات الا في اعتدي استبرئي رحمك وانت واحدة فان الواقع بها رجعي وظاهر كلامه ان هذه الثلثة كنايات بتفسير علماء البيان بناء
على انه اريد بها معانيها لينتقل منها الى الطلاق الملزوم الا انها لا دلالة في معانيها على البينونة بخلاف لفظ بائن وحرام وبتة وثلثة
وبيان اللزوم ان قوله اعتدي يحتمل عد الدراهم الدنانير او نعم الله تعالى عليك وما بعد من الاقراء فالمراد مستتر فاذا نوى بعد من الاقراء ثبت الطلاق
بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقة الطلاق تصحيحا للامر والضرورة ترتفع باثبات واحد رجعي فلا يصار الى الزائد وفي
هذا تنبيه على ان الملزوم المنتقل اليه في الكناية قد يكون لازما متقدما على ما هو المعتبر في الاقتضاء وهذا اذا كان قوله اعتدي بعد الدخول بها
واما اذا قال ذلك قبل الدخول بها فلا حاجة للاقتضاء وارادة حقيقة الامر بعد الاقراء لينتقل منه الى الطلاق لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب
العدة فيجعل قوله اعتدي مجازا عن كونه طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد ولا يجعل مجازا عن طلقتي
اذ لا يقع به طلاق ولا عن انت طالق او طلقتك لانهم يشترطون التوافق في الصيغة والحاصل انه لما جاز ارادة المعنى الحقيقي جعل اللفظ كناية
ولما تعذر ذلك جعل مجازا واما تفسير علماء الاصول فهو كناية على التقديرين لاستتار المراد به ثم اورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازا
بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب بانه مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فيتحقق اصالته على ما مر في باب المجاز
وهذا ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد واجيب بان الشرط في اطلاق المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال بين

الا
في اعتدي فانه يقع
الرجعي وهو
استثناء من قوله
على صفة البينونة الا
يحتمل ما يعبر من الاقراء
فاذا اراده اي المعنى
الحقيقي
انكان بعد الدخول
وان كان قبله يثبت
بطريق اطلاق اسم
المسبب على
السبب
السبب في
ذكر ان السبب
انما يطلق على
السبب اذا كان
السبب مقصودا
منه وهنا السبب
ليس كذلك

من جانبه ايضا كاختصاص الفعل بالارادة والخمر بالعنب ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق الموجد في غيره الا
بطريق التبع والتشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيره وقد يقال ان اعتدي من باب الاضمار اي عتقتك فاعتدي
او اعتدي لاني طلقتك ففي المدخول بها يثبت الطلاق عملا بينة ويجب العدة وفي غيره يثبت الطلاق عملا بينة ولا يجب العدة قوله
وكذا اي مثل اعتدي اعتبر في لانه تفسير له وتوضيح لما هو المقصود من العدة اعني طلب براءة الرحم من الحمل الا انه يحتمل ان يكون للوطي و
طلب الولد وان يكون للتزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتصارا والمباحث المذكورة في اعتدي آتية ههنا
قوله وكذا انت واحدة مرفوعة اي منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد انت واحدة في تونكا وواحدة انسان في الجمال او متفردة عند
ليس لي غيرك او طلقتك واحدة على انها صفة للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق طلقة واحدة ولا دلالة على
البينونة في الصورة الثالثة فيقع الرجعي ولا يخفى عليك ان قوله انت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان وانما هو من
قبيل المحذوف لكنه كناية باعتبار استتار المراد قوله التقسيم الثالث باعتبار ظهور المعنى وخفائه ومراتب الظهور والخفاء
فباعتبار الظهور ينحصر في اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم وظاهر كلامه مشعر بان المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان
مسوقا له او لا وفي النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتاويل او لا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتاويل سواء احتمل
النسخ او لا وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك هذا هو الموافق لكلام المتقدمين وقد مثلوا للظاهر بنحو يا ايها الناس اتقوا ربكم ونحو الزانية
والزاني الآية والسارق والسارقة الآية فيكون الاربعة اقساما متمايزة بحسب المفهوم وباعتبار الحقيقة متداخلة بحسب الوجود الا
ان المشهور بين المتاخرين انها اقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يحتمل ظاهرا فيه وفي النص احتمال التخصيص
والتاويل اي احدهما والا فلا يكون شيء من الخاص ضدا وفي المفسر احتمال النسخ وسيجيء من كلام المص ما يدل على هذا قوله ثم ان زاد
الوضوح اي صريح الوضوح دون الضمير العائد الى الظهور لان الوضوح فوق الظهور ولانه المذكور في عبارة القوم في الفصل
والمفسر والمحكم دون الظهور قوله بان سيق الكلام له دال على ان زيادة الوضوح في النص هي بكونه مسوقا للمراد فان اطلاق
اللفظ على معنى شيء وسوقه لشيء آخر غير لازم للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه من نصصت الشيء رفعته
ونصصت الدابة استخرجت منها بالتكلف سيرا فوق سيرها المعتاد قوله حتى سد باب التاويل من ادلت الشيء صرته جهته وهو
اعتبار دليل يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر والتفسير مبالغة الفسر وهو الكشف فزاد كشفا لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا
يحرم التفسير بالرأي دون التاويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فقيه الظن والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا
والنص يحتمله احتمالا ابعد دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد اصلا قوله ثم ان زاد اي الوضوح حتى سد احتمال النسخ ايضا كما سد احتمال التخصيص والتاويل
والمراد نسخ المعنى اذ المحكم يحتمل في زمن الوحي نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض سمي محكما من احكمت
الشيء اتقنته موثقا محكم اي مامون الانتقاض وقيل من احكمت فلانا منعته فالمحكم يمنع من التخصيص والتاويل ومن ان يرد عليه النسخ
والتبديل واعتبر فخر الاسلام في المحكم زيادة القوة لا زيادة الوضوح حيث قال فاذا ازداد قوة وهو المناسب للاحكام وعدم
احتمال النسخ وايضا اذا بلغ المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطة تاكيد ما يبعد
يرفع عنه احتمال النسخ والانتقاض ثم انه من جهة زيادة الوضوح في النص هو انه يكون بكونه مسوقا للمراد ولم يبينه في المفسر والمحكم لانه يكون

وجوه مختلفة كما اذا كان الكلام في نفسه مما لا يحتمل التاويل ولا النسخ او حقه قول او فعل قاطع لاحتمال التاويل او اقترن به مانع التخصيص
او تقييد الدوام والتابيد قوله واحل الله البيع وحرم الربوا مثال للظاهر والنص واشارة الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون
ظاهرا في معنى نصا في معنى آخر فانه ظاهر في حل البيع وحرمة الربوا الا انه مسوق للتفرقة بينهما ردا على الكفرة القائلين بتماثلهما اورد
مثالا آخر يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص باعتبار لفظ آخر وهو قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع اي انكحوا الطيبات لكم مفردا
هذا العدد ثنتين ثنتين وثلثا ثلثا واربعا اربعا فان لفظ انكحوا ظاهر في حل النكاح اوليس الامر للوجوب الا انه مسوق
لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلث ورباع واستدل على كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين الاول
ان حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فالحمل على قصد فائدة اخرى جديدة اولى الا انه يتوقف
على كون هذه الآية متاخرة عن تلك الثاني ان الامر اذا ورد بشيء مقيد بقيد لم يكن ذلك الشيء واجبا فهو لاثبات ذلك القيد
كقوله عليه الصلوة والسلام بيعوا سواء بسواء وهذا يوافق ما قرره ائمة العربية من ان الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات
والنفي فذلك القيد هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب وقيد الشيء يكونه غير واجب احترازا عن مثل
قوله عليه الصلوة والسلام رفع عن كل وعبد الحديث قوله النظر ان الاولان اورد لكل من المفسر والمحكم مثالين فالمثال الاول للمفسر
هو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون والمثال الاول للمحكم هو قوله تعالى والله بكل شيء عليم للمص في التمثيل بهما نظر لانه ان اشترط
في المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتابيد كما في قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة
فليس في قوله تعالى والله بكل شيء عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وان اشترط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى
في نفسه مما لا يحتمل التبديل او لم يشترط شيء من الامرين على التعيين بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه او باعتبار
محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايضا محكم لان اخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط وبنى هذا
الاعتراض على تباين الاقسام الاربعة واشتراط احتمال النسخ في المفسر وقد يجاب بان المفسر هو قوله تعالى الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى
قوله تعالى فسجدوا الا فالاقسام الاربعة متحققة في هذه الآية فان الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله تعالى كلهم ازداد عموما فصار
نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله تعالى فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى
لا يتصور الا في كلام دال على حكم للقطع بانه لا معنى النسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلا بد ان يكون كلاما مقيدا للحكم و
اعترض ايضا بان قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لا يصلح مثالا للمفسر لانه قد استثنى ابليس فيكون محتملا للتخصيص واجيب بان الاستثناء
منقطع لان ابليس من الجن وردبان الاصل في الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع
في العربية ولهذا يتناوله الامر في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم بل الجواب ما مر ان الاستثناء لتمكين التخصيص فان قيل
ان قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة ايضا لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحي فلا يكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال في زمن الوحي وما بعده
فلا شيء من القرآن يحتمل النسخ ومثله يسمى محكما لغيره ليشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم قوله والكل اي الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب
الحكم اي يثبته قطعا ويقينا وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقيته المراد لاثبوت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال
وان كان بعيدا قاطع لليقين وردبانه لا عبرة باحتمال لم ينشأ عن الدليل والحق ان كلا منهما قد يفيد القطع والاصل قد يفيد الظن وما هو اذا كان احتمال

الظاهر ان ... والمحكم مذكوران في كتب الاصول ... قابل له واشار الى ان المذكوران ... قد تم تخصيصا ... عليم في ذلك ... الشرح ... ان اراد ... ان يكون ... الاخبار ... الاصل ... الظن ... ما هو اذا كان

احتمال غير المراد مما يعضده الدليل **قوله** الا انه يظهر التفاوت عند التعارض فيقدم النص على الظاهر والمفسر على النص والحكم على الكل لان العمل بالاوضح والاقوى اولى واحرى ولان فيه جمعا بين الدليلين بحمل الظاهر مثلا على احتمال الاخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فانه يحل ما فوق الاربع من غير المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلث ورباع نص في وجوب الاقتصار على الاربع فيعمل به وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص في مدلوله يحتمل التاويل بحمل اللام على انها للتوقيت وقوله المستحاضة تتوضأ بوقت كل صلوة مفسر فيعمل به **قوله** واذا خفي اي المراد من اللفظ فخفاؤه اما لنفس اللفظ او لعارض الثاني يسمى خفيا والاول اما ان يدرك المراد بالنقل اولا الاول يسمى مشكلا والثاني اما ان يدرك المراد بالنقل او لا يدرك اصلا الاول يسمى مجملا والثاني متشابها وهذه الاقسام متباينة بلا خلاف والمشكل ماخوذ من اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله وامثاله بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به والمجمل من اجمل الحساب رده الى الجملة واجمل الامر اجمله فان قيل ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس اللفظ لانه في مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر **قوله** ان كان الخفاء اي خفاء اللفظ فيما خفي فيه لمزية له على ما هو ظاهر فيه المعنى الذي تعلق به الحكم ثبت في حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك وتيقظه فله مزية على السارق من البيت في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع وان كان النقصان في ذلك لا يثبت كالنباش فانه ناقص في معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع **قوله** وهذا اي الحاق باطن الفم بالظاهر في الغسل حتى يجب غسله وبالباطن في الوضوء حتى لا يجب اولى من العكس لان التطهير هو المذكور في الجنابة يدل على التكلف والمبالغة في التطهير وذلك في غسل باطن الفم دون تركه ولان الطهارة الصغرى اكثر وقوعا من الكبرى ففي التخفيف اليق وترك المبالغة فيها ارفق واما داخل العين فايصال الماء اليه يورث العمى فالحق بالباطن في الطهارتين دفعا للحرج فان قيل معنى الظهر معلوم لغة وشرعا الا انه مشتبه في حق داخل الفم والانف كآية السرقة في الطرار والنباش فيكون من قبيل الخفي لا المشكل قلنا لا نم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتامل كيف والاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه ان معنى التطهير غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه غموضا لا يعلم قبل الطلب والتامل ان جميع ظاهر البدن هو الشعر والشعر مع داخل الفم والانف او بدونه **قوله** او لاستعارة معطوف على قوله الغموض في المعنى كقوله تعالى والكوب كانت قواريرا قوارير من فضة اي تكونت من فضة وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها فاستعار القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم حملها من الفضة مع ان القارورة لا يكون الا من الزجاج فجاءت استعارة تخييلية بديعة **قوله** والمجمل وهو ما خفي المراد منه لنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لمزاحمة المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع او لانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكوة والربوا **قوله** والمتشابه وهو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل الم سميت بذلك لانها اسماء الحروف يجب ان يقطع في التكلم كل منها عن الاخر على هيئة تسميتها بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولها حروف او لان الحرف يطلق على الكلمة **قوله** واليد والوجه ونحوهما مثل العين والقدم والسمع والبصر والمجيء وجواز الرؤية بالعين وامثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع

باتساع معانيها الظاهرة على الله تعالى المتنزه عن الجهة والجهة والمكان فهذا كله من قبيل المتشابه بعيد حقيقته يدرك كيفيته
وبعضهم يحمل المقطعات اسماء السور والوجه مجاز عن الرضا واليد عن القدرة او يحمل الكلام المذكور فيه اليد والوجه
ونحوهما تمثيلا لا يعتبر في مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل المتشابه وربما يستدل على ثبوت الامور المذكورة لله تعالى
بانها صفات كمال في الشاهد والله تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب ان يكون موصوفا بها الا انا قاطعون
بامتناع الجارحة والجهة في حقه تعالى فيكون الكيفية مجهولة لا يدرك وراء الجواب ان ما هو كمال في المخلوق ربما يكون نقصانا
في الخالق وقد يقال ان التنزه عن هو اهل الرؤية والكرامة يكون من عيب ونقصان في المنزه والله تعالى منزه عن ذلك فيجب ان
يكون مرئيا فيجاب بانه يجوز ان يكون لامتناع الرؤية او لغاية العظمة كما قيل ولا ستر الا هيبة وجلال والحق انه يثبت بالدليل
القاطع ثبوت هذه الامور فيكون حقا الا انه لا يدرك كيفيته فيكون من المتشابه لا يقال الرؤية لا تحتاج الى الجهة والمسافة
بدليل ان الله تعالى يرانا فلا يكون من المتشابه لانا نقول الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام **قوله** وحكم
الخفي الطلب اي الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على حقائق المزية او نقصان وحكم المشكل التامل اي التكليف والاجتهاد في الفكر
ليتميز المعنى عن اشكاله اذ الخفاء في الشكل الكثير وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا يصير به المجمل
مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد لا يكون كبيان الربوا بالحديث لوارد في الاشياء الستة ولذا قال عمر رضي الله عنه حرمت البيع
من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا فيحتاج الى طلب ضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم تتامل لتعيين البعض وزيادة ضلوحه
لذلك وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيته بناء على قراءة الوقف على الا الله الدالة على ان تاويل المتشابه لا يعلمه
غير الله تعالى ورجحها ابو حنيفة على قراءة الوقف على اذ الراسخون في العلم الدالة على انهم يعلمون تاويل المتشابه الاول انه اليق بالنظم لانكار
ان من القرآن متشابها جهل الناظر فيه فريقين الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم اي الثابتين المستقيمين الذين لا تهيئا استزلالهم وتشكيكهم
فجعل اتباع المتشابه خط الزائغين بقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وجعل اعتقاد الحقية
مع العجز عن الادراك خط الراسخين بقوله تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا اي نصدق بحقيته سواء علمناه
او لم نعلمه وهو من عند الله وفيه نظر لما يخفى على الراسخين في العربية انه لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقولوا اما الراسخون
في العلم الثاني انه على ذلك المذهب اي مذهب القائلين بان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه عطفا للراسخين على الا الله قدر كالموقف على الا الله
يقولون كلا ما عندنا موضحا لحال الراسخين يخالف المبتدا اي انهم يقولون والخبر خلاف الاصل وهكذا صرح جار الله في الكشاف والمفصل بتقدير المبتدا في جملة
ما هو من هذا القبيل وفيه نظر لان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدا وبعضهم يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف
فقط اعني الراسخون لعدم الالتباس **قوله** فكما ابتلى لما ذهب بعضهم الى ان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه لان الخطاب بما لا يفهم وان جاز

عقلا فهو بعيد جدا او تخصيص الحال اعني يقولون بالمعطوف مع ان الاصل اشتراكها بين المعطوف عليه اهون من الخطاب بما لا يفيد اصلا
والتناقض في حصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف بمعنى انفرادهما بذلك دون غيرهما مثل جاءني الازيد وعمرو اي لا بكر ولا خالد اشار الى الجواب
بان فائدة الخطاب بالمتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يكون ابتلاء وبالامر بطلب العلم لكن له ضرب من الجهل لان العلم غاية متناهية فكيف يتبلى به
وانما قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئا فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم
النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد وعمها جدوى الثقلان انه اشق فثوابه اكثر فان قيل ما من آية الا وقد
تكلم العلماء في تاويلها من غير نكير من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه اجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع
وتمسكوا بالمتشابه في آرائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه ابطالا لاقاويلهم وبيانا لفساد تاويلهم وفيه نظر لان ذلك كان في القرآن
الاول والثاني حتى نقل تاويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين مرفوعا وعن ابن عباس مرفوعا انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تاويل
المتشابه وانا من يعلم تاويله وتقريره ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا في تاويله ظاهرا لا حقيقة وبهذا يمكن ان
يرفع نزاع الفريقين والحق ان هذا الاخبار بالمتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه سر لا يقتضي عجائبه وينتهي غرائبه فاني للبشر الغوص على لآليه
والاحاطة بكنه ما فيه ومن ههنا قيل هو معجز بحسب المعنى ايضا **قوله** مسئلة ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي والاشبه انه اعتراض على ما ذكر
من ان اللفظ يفيد القطع وجواب عنه وتقرير الاعتراض ان الدليل اللفظي مبني على امور ظنية والمبني على الظني لا يفيد اليقين اما الثاني فظاهر واما
الاول فتتوقفه على امور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معاني المفردات والنحو لمعرفة معاني هيئات التراكيب والصرف لمعرفة معاني هيئات
المفردات وعلى امور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما اذ لا دلالة على تعيين المتقدم مع احتمال شيء من ذلك اذ مع احتمال شيء من ذلك
لا يبقى قطعيا في مدلوله لان القطع ينافي الاحتمال والامور المذكورة كلها ظنيات اما الوجوديات فتتوقف قطعيتها على عصمة الرواة ان نقلت
بطريق الآحاد والا فعلى التواتر وكلاهما منتف واما العدميات فلان بناءها على الاستقراء وهو انما يفيد الظن دون القطع ولا يخفى انه لا معنى
لاثبات عدم المجاز وعدم المعارض القطعي على الاستقراء وتقرير الجواب انه ان اريد ان بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلا نزاع وان اريد انه
لا شيء منها يفيد القطع فالدليل المذكور لا يفيده لانا لا نسلم ان الامور المذكورة ظنية في كل دليل لفظي وقوله في الوجوديات لعدم العصمة وعدم التواتر
قلنا لا نسلم عدم التواتر بمعنى الكل فان منها ما هو متواتر لغة كمعنى الارض والسماء ونحوهما كقاعدة رفع الفاعل ونصب المفعول كقاعدة ان مثل ضرب فعل ماض
فيجوز ان يؤلف منها دليل لفظي وقوله في عدميات لان بناءها على الاستقراء قلنا مم بل بناءها على ان الاشتراك والمجاز وغيرهما من الامور
التي يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل والعاقل لا يستعمل الكلام في خلاف الاصل الا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة
خلاف الاصل يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعيته ودلالته عليه عند عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز ان ينضم اليه قرينة قطعية الدلالة على ان الاصل هو المراد
به وهو يفيد قطعا ان الاصل هو المراد والا لزم بطلان فائدة التخاطب اذ لا فائدة له الا العلم بمعاني الخطابات ولو زمها وبطلان كون المتواتر قطعيا
لانه خبر انضم اليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعا وهي بلوغ رواته حد امتناع تواطئهم على الكذب فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالات على ان معناه
هو المراد لم يكن المتواتر قطعيا **قوله** وقد اورد في مثاله هذا على تقدير ثبوته يصلح مثالا للمجرد التقديم لا للتقديم القاوم في قطعية المراد ولو سقط هذا الكلام
بين التقديم والتاخير ليس على ما ينبغي لانهما معا شرط واحد فلا يتصور افتراقهما **قوله** كيلا يكون من قبيل الكلوني البراغيث فان قيل هو باعتبار التقديم
لا يخرج من هذا القبيل لان الكلوني البراغيث ايضا يحتمل التقديم على ان تشبيه البراغيث في شدة تكاتبها بالعقلاء

فيستعمل الواو ضمير الجمع لها قلنا المراد بقبيل الكلي في البرغيث اللغة الصيغة التي يوتى فيها بالواو دلالة على
ان الفاعل جمع سواء كان من العقلاء او ستبيانهم او لم يكن كذلك والاية باعتبار التقديم والتاخير يخرج
من هذا القبيل **قوله** والمعارض يشترط عدم المعارض العقلي لان النقلي يقبل التاويل بخلاف العقلي ولانه فرع
العقلي لاحتياجه اليه من غير عكس فلا يجوز تكذيب الاصل لتصديق الفرع المتوقف صدقه على صدق الاصل
قوله ومن ادعى اورد بطريق المعارضة دليلا على بطلان قول من زعم ان لا شيء من التركيبات اي الادلة
اللفظية مفيد القطع بمدلوله وتقريره ان القول انكار للقطع بالاحكام الثابتة بالتواتر كوجود بغداد
مثلا لانه انما يثبت بالتركيب الخبري وانكار ذلك ان كان مقرونا بالمغالطة ودليل مزخرف فهو سفسطة وهي
في الاصل الحكمة المموهة استعملت في اقامة الادلة على نفي ما علم تحققه بالضرورة والا فهو عناد اي انكار
للضروري وكلاهما باطل وفيه نظر لانا لا نم انه انكار للمتواترات لان كون كل خبر ظنيا لا ينافي افادة المجموع
القطع بواسطة انضمام دليل عقلي اليه وهو خبر جم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب **قوله** كالمحكم اي كالعلم
الحاصل من المحكم فانه قد انضمت اليه قرائن قطعية الدلالة على عدم ارادة خلاف الاصل **قوله** التقسيم الرابع
في كيفية دلالة اللفظ على المعنى وقد حصروها في عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه ووجه ضبطه على ما ذكره القوم
ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا
فالاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهي الدلالة او شرعا فهو اقتضاء والا فهو التمسكات الفاسدة
وعلى ما ذكره المص ان المعنى الذي يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع او جزءه او لازمه المتاخر او لا يكون
كذلك والاول اما ان يكون سوق الكلام لاجله والدلالة عليه عبارة او لا فاشارة والثاني ان كان المعنى
لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان يوجد في ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة اي
وضع ذلك اللفظ بمعناه ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة نص والا فلا دلالة اصلا والتمسك بمثله فاسد
فالاقسام المذكورة صفة الدلالة وتحصيل باعتبارها تقسيم النظم لانه اما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة
او الاقتضاء او الدلالة ولما ذكر المص ان تفسير الدلالات على ما ذكره مفهوم من كلام القوم

وملخوذ من اشتمهم وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم لزمته بيان ان كلا من الموضوع
له وجزءه ولازمه المتاخر ثابت بالنظم فبين ذلك بما ذكره القوم في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية وقوله تعالى
المولود له رزقهن الآية ولما كان مقتضى كلامه ان كلا من الثابت بالعبارة والاشارة ثلثة اقسام نفس الموضوع له
وجزءه ولازمه المتاخر اورد امثلة اخرى تتميما للمقصود توضيحا له ولزم تكرر بعض الامثلة ضرورة ان الاشارة تستلزم
العبارة وان ثبوت الشيء يستلزم ثبوت اجزائه ولوازمه ثم ههنا ابحاث الاول ان كلام المص مشعر بان معنى السوق
ههنا ما ذكره في النص المقابل للنظم حتى ان غير السوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له كما صرح في قوله تعالى واحل الله البيع
وحرم الربوا انه عبارة في اللازم المتاخر وهو التفرقة بين البيع والربوا اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربوا الى
جنائه كحل بيع الحيوان بالحيوان مثلا وحرمة بيع النقدين متفاضلة والى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم مثلا في البيع وحرمة التفاضل
ووجوب والزوائد في الربوا وفي كلام بعض الاصوليين ان معنى السوق ههنا ما يكون مقصودا في الجملة سواء كان مقصودا اصليا
كالعدد في آية النكاح او غير اصلي بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى لكن بغرض اتمام معنى آخر كاباحة النكاح
فيها حتى لو انفرد عن القرينة صار مقصودا اصليا بخلاف غير السوق له فانه ما يكون من لوازم المعنى كانتقال
بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من احت ثمن الكلب صرح بذلك الوا سيرحيث جعل حل البيع وحرمة الربوا والتفرقة بينهما
كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا الثاني ان الثابت بدلالة النص اذا لم يكن عين الموضوع
له لا جزءه ولا لازمه فدلالة النظم عليه وثبوته به ممنوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظ التي للوضع مدخل فيها في الثابت ولا انحصار في
ان دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا يشترط في فهمه العلم بالوضع الثالث ان الثابت بدلالة النص
كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل
والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يحصى فاشتراط فهم كل واحد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا صحة
له اصلا الرابع ان الجزم بان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض
لم تحقق الدلالة فاسد لان الثابت باشارة النص قد يكون غامضا بحيث لا يفهمه كثير من الاذكياء العالمين بالوضع كالفرار
الابق لا لانفاق واستعمار اجر الرضاع عن التقدير ونحو ذلك لذا خفي اقل مدة الحمل على كثير من الصحابة مع سماعهم
النص وعلمهم بالوضع وتحقيق ذلك ان المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم عقليا كان
او غيره بينا او غير بين ولهذا يجري فيها الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم
بالوضع وعند المنطقيين متى اطلق فلذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى كل قوله وانما جعلوه كذلك اي انما جعلوا اللازم المتاخر
ثابتا بنفس النظم عبارة او اشارة واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى
اللازم المتاخر نسبة العلة الى المعلول ونسبة الى اللازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة فنظرا الى انه يجب ان يثبت اولا فيصح
الكلام فيثبت الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى ان كل علة تدل على معلوله كالشمس على الضوء والنار
على الدخان بخلاف العكس اذ المعلول انما يدل على علة يشترط مساواته لها كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان +

اعم كالضوء فانه لا يدل على الشمس لجواز ان يكون حصوله بالنار او القمر والمطر وكليته اقوى من غير المطر فاعتبر وجعل نفس
النظم الدال على الملزوم والاعلى اللازم المتاخر ولم تعتبر غير المطر فلم يجعل نفس النظم الدال على الملزوم والاعلى اللازم المتقدم
وايضا مثبت العلة مثبت المعلول لكونه تبعا ومثبت المعلول ليس بمثبت للعلة لكونها اصلا بل لان مثبت المعلول قد يكون
نفس العلة واذا كان كذلك فيحسن ان يقيم المعلول كاللازم المتاخر ثابت بعبارة النص المثبت للعلة كالملزوم ولا يحسن
ان يقيم العلة كاللازم المتقدم ثابت بعبارة النص المثبت للمعلول كالملزوم **قوله** للفقراء المهاجرين بدل من قوله لذي
القربى وما عطف عليه في قوله تعالى ما افاء الله على رسوله من اهل القرى الآية وقيل هو عطف عليه بترك العاطف وحقيقة الفقر
بعدم الملك لا بمجرد الاحتياج ولبعد اليد عن المال ولهذا لا يسمى ابن السبيل فقيرا ففي اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم
ذوي ديار واموال بمكة اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز
فان قيل هو استعارة وشبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة ان الله تعالى لم يجعل للكافرين
على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي لا الحسي وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهي تفيد الملك اجيب بان الاصل
الحقيقة ومعنى الآية نفي السبيل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لا عن اموالهم واضافة الديار والاموال اليهم
مجاز باعتبار ما كان لان في حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصيرا الى المخلص قبل تعذر الاصل وههنا بحث وهو
ان المعتبر في الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من المراد الموضوع له وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء لا
حالة الحكم والتكلم للقطع بان قولنا قتل زيد في السنة الماضية قتيلا مجاز باعتبار ما يؤول اليه وقولنا خلف هذا الرجل ابوه
طفلا يتيما حقيقة مع ان القتيل حال التكلم بهذا الكلام قتيل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذي جعل ذلك اللفظ
من متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذي خلفه ابوه طفلا حقيقة وقوله عليه الصلوة والسلام من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع
ان الرجل حال الاكرام ليس بطفل والقتيل حال استحقاق قاتله سلبه مقتول فعلى هذا اضافة الديار والاموال اليهم حقيقة لانها
كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم يكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة فان قلت الثابت بالاشارة ههنا من اي
قسم من الاقسام الثلثة قلت جعله المنصوص من قبيل جزء الموضوع له لان عدم ملك ما خلفوا في دار الحرب جزء من معنى الفقر
وهو عدم ملك شيء ما وفيه نظر لان الثابت بالاشارة هو زوال ملكهم عما خلفوا ولانهم انه جزء لعدم ملكهم شيئا بل لازم
متقدم لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق الفقر وهو عدم ملك شيء ما فظهر ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون لازما
متاخرا **قوله** فان اراد اي الوالد استيجار الوالدة المطلقة لارضاع الولد يكون استغناء اجرها عن التقدير ثابتا
بالاشارة لان مثل قوله بالمعروف انما يقال في مجهول القدر والصفة وان اراد استيجار غير الوالدة فثبوت استغناء
اجرها عن التقدير يكون بدلالة النص لان جواز الاستغناء عن التقدير مبني على ان نفقة الجدة لا تفضي الى المنازعة لانهم لا يتسامحون
في العادة بقدر الكفاية من الطعام لان نفعه يعود اليهم ولا من الكسوة لان الولد في حجرها بالاشارة النص لانه ليس ثابت
بنفس النظم لان الضمير في رزقهن وكسوتهن عائد الى الوالدات **قوله** لان الاطعام جعل الغير طاعما اي آكلا لان حقيقة اطعمت
الطعام اكلته والهمزة للتعدية الى المفعول الثاني اي جعلته آكلا واما نحو اطعمتك هذا الطعام فانما كان اهبته وتمليكا بقرينة الحال

لانه لم يجعله طعاما قالوا والضابطة انه اذا ذكر الفصول الثانى فهو للتمليك والا فللاباحة هذا والمذكور فى كتب اللغة ان الاطعام
اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تمليكا او اباحة ولا يخفى ان حقيقة جعل الغير طاعما اى آكلا ليست فى وسع العبد **قوله** الحق
به اى بالاطعام التمليك يعنى كان ينبغى ان لا يجوز التمليك لانه ليس باطعام الا انه الحق بالاطعام بطريق دلالة النص لان المقصد
قضاء حوائج المساكين وهى كثيرة وحقيقة الاطعام لا يكفى الا لحاجة الآكل فاقيم التمليك مقامها اى مقام حوائج المساكين كلها يعنى مقام
قضائها لانه اذا جاز وقع بعض الحوائج فيقع كلها بالطريق الاولى واذا كان جواز التمليك ثابتا بالدلالة لا بنفس النظم لا يلزم فى الاطعام
الجمع بين الحقيقة وهى الاباحة والمجاز وهو التمليك **قوله** فوجب ان يصير العين كفارة فان قلت الكفارة لا يكون عينا لانها
عبارة وفى الحقيقة اسم للفعلة التى تكفر الخطيئة فلا بد من تقدير الفعل اى اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاعارة او التمليك
قلت نعم الا ان الله تعالى جعل الكفارة بحسب الظاهر نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارة فى الجملة وذلك فى تمليكه
دون اعارته اذ بالاعارة يصير الكفارة منافع الثوب لا عينه فان قلت المذكور فى الكفارة الاطعام ايضا هو العين لان
قوله تعالى من اوسط ما تطعمون بدل من اطعام والبدل هو المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب الكشاف او كسوتهم عطفا على محل من
اوسط لا على الطعام فيلزم ان يشترط فى الطعام ايضا التمليك قلت يحتمل ان يكون وصفا لمحذوف اى اطعاما من اوسط على
انه مفعول ثان لاطعام او نصب بتقدير اعنى ولا حجة مع الاحتمال فان قلت البدل اجمع لكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير
ومشتملا على زيادة البيان والتقدير وموديا الى كون المعطوف عليه اسم عين كالمعطوف قلت معارض بانه اذا جعل لا يكثر
مخالفة الاصل اعنى جعل الكفارة عينا لا معنى ويصير عطف تحرير رقبة من عطف على العين يفتقر اليه الى التقدير اى اطعام
من اوسط ما تطعمون ويقع لفظ الطعام غير مقصود بالنسبة مع القطع بان بيان المصرف اعنى عشرة مساكين اولى القصد من بيان
كون المطعوم من اوسط ما تطعمون اهليكم اذ ربما يفهم ذلك من الاطلاق بقرينة العرف فيجعل ما هو المقصود غير مقصود وما هو دونه مقصودا لترويج
على القانون ولهذا يجعل ضمير كسوتهم عائدا الى عشرة مساكين لا الى اهليكم وايضا فى العطف اتحاد وجهة الاعراب فينبغى ان يكون كسوتهم
فى سوقه البدل من الطعام ولا خفاء انه غلط لا مساغ له فى فصيح الكلام اذ لا يحصل المناسبة الصحيحة لبدل الاشتمال بمجرد
اضافتهما الى شىء واحد كما اذا قلنا اعجبنى ثوب يد كتابه ومررت بفرسه حماره **قوله** على ان الاباحة جواب عما يقال ان المذكور فى كثير من
كتب التفسير واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب ومن امثلته الاشارة قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فانه اشارة الى جواز النية بالنهار
لان كلمة ثم للتراخى فاذا ابتدى الصوم بعد تبيين الفجر حصلت النية بعد مضى جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة فكان موجب
ذلك وجوب النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا بالنسبة وصار افضل لما فيه من المسارعة والاخذ بالاحتياط قال الشيخ ابو الطيب ان ابا جعفر
بجاز السمرقندى هو الذى استدل بالآية على الوجه المذكور لكن للخصم ان يقول امر الله تعالى بالصيام بعد الانفجار وهو اسم للركن لا للشرط
وايضا ينبغى ان يوجد الامساك الذى هو الصوم الشرعى حقيقة بعد جزء من الليل متصلا ليصير المأمور به ممتثلا ولن يكون الامساك صوما
شرعيا بدون النية فلا بد منها فى اول جزء من اجزاء النهار حقيقة بان يتصل به او حكما بان تحصل فى الليل وتجعل باقيا الى الآن **قوله**
ويسمى نحوى الخطاب اى معناه يفهمه ذلك من فحوى كلامه اى مما تضمنت من مراده بما تكلم وقد يسمى بحن الخطاب ومفهوم الموافقة
لان مدلول اللفظ فى حكم المسكوت موافق لمدلوله فى حكم المنطوق اثباتا ونفيا ويقابله مفهوم المخالفة **قوله** كالكفارة بنية بالمتتابعين على

وان الكسوة والاعارة والتمليك لا يكون الا بالاعانة
ان يصير العين كفارة وذا التمليك لا يكون الا بالاعانة
اذ يجعل الكفارة نفس الكسوة بالكسوة مصدر
من القصوى اى مما تكون الكسوة بالكسوة
فى الاطعام اى ان يكون الثوب يؤدى ان يلبسوا
المقصود دون اعارة الثوب لا يكون الا بالاعانة
على ملك البيع فانه لا يتم بها المقصود وان الرد فى الطعام
الاستدراك ولما دلالة النص ويسمى
لهو الاكل ولما دلالة النص ويسمى

١٣١

ان يدل على عاوره الخطاب فلا تقل لها
مذموم هو الاولى بناء المعنى الذى يفهم من
حرام لا جلبوا الاذى بموجب الخطاب بل اخذوه الكفارة
بالاكل وجب عليه اى على الرجل قضاء وعليها
اسعى الكفارة ودلالة ان المعنى الذى يفهم موجب
الكفارة عندنا فى الاكل والشرب بل الاقتصر
لان المعنى الذى يفهم فى الوقاع موجب الكفارة
خاص على الصوم فانه الامساك عن المفطرات
الفقه فيثبت بحكم فيها

ان الثابت بدلالة النص قد يكون ضروريا كحرمة الضرب من حرمة التأفيف وقد يكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقاع على المرأة فانه
يرد عليه ان الشافعي رضي الله عنه طبق مما للغة لم يفهم ان الكفارة لاجل الجناية على الصوم بل فهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع
التام ولذا لم يجعلها واجبة على المرأة لان صومها يفسد بمجرد دخول شيء من الحشفة في جوفها فهو لا يسلم ان سبب الكفارة هو الجناية
الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهي مختصة بالرجل ولهذا سكت النبي عليه السلام عن وجوبها على المرأة في الحديث الوارد
على قصة الاعرابي فان قيل البيان في جانبه بيان في جانبها لاتحاد كفايتهما بخلاف حديث العسيف فان الحد في جانبه كان الجلد
وفي جانبها الرجم اجيب بانه مبني على تحقق السبب في جانبها وهو مم **قوله** بل اولى اي ثبوت الكفارة بالجناية على الصوم بالاكل والشرب
اولى من ثبوتها بالجناية عليه بالجماع لانهما احوج الى الزاجر من الجماع لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما لاسيما بالنهار لالف
النفس بهما وفرط الحاجة اليهما وفي هذا تحقق ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت
الحدود فان قيل هذا معارض بوجوه الاول ان الجناية بالوقاع لتعلقه بالآدمي اشد من الجناية بالاكل لتعلقه بالمال الثاني
ان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه والجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض لان الاول يرد على العبادة
لبقائها عند ورود المحظور عليها لعدم المضادة وانما تبطل بعد الورود وبخلاف الثانية فان العبادة تنعدم قبل ورود النقيض
لامتناع الاجتماع الثالث ان الوقاع يوجب فساد صومين عند كون المرأة صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت والاكل لا يوجب
تناهي غلبة الجوع بيح الافطار فوجود بعضها يورث شبهة الاباحة بخلاف تناهي غلبة الشهوة اجيب عن الاول بان السبب فساد
الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى لو زنى عامدا يجب الكفارة لوجود الافساد ولو زنى ناسيا لا تجب لعدم الافساد وكذا يجب
في الاكل لهذا الافساد لا لاتلاف الطعام حتى لو اكل طعام غيره عامدا يجب ولو اكل طعام غيره ناسيا لا تجب وعن الثاني ان الصوم
هو الامساك عن شهوتي البطن والفرج فالوقاع ايضا نقيضه وعن الثالث ان فساد صومها بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل انما
هو بافساد صومه حتى لو واقع غير الصائمة يجب الكفارة وعن الرابع ان المبيح هو خوف التلف لا تناهي الجوع كيف والصوم انما شرع لكسر الجوع
نعم تناهي الجوع شرط خوف التلف ولكن عبرة لبعض العلة كيف ببعض الشرط مع عدم العلة **قوله** فان المعنى الذي يفهم فيه اي في
ذلك النص الوارد في الزنا وجود الحد بسببه موجود في اللواطة حتى كان تبدل الاسم بينهما ليس الا باعتبار تبدل المحل كالسارق والطرار
وماعز وغيره وفوجوب الحد في اللواطة يكون بالدلالة لا بالقياس وللمنصف ان يمنع فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب لوجوب
الحد كيف وقد خفي على كثير من المجتهدين العارفين باللغة **قوله** لكنا نقول حاصل الجواب انا لا نم ان المعنى الموجب للحد موجود تقضاء الشهوة بفتح
الماء في محل محرم مشتهى بل مع هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب **قوله** لان ولد الزنا هالك حكما لانه لا يجب تربيته على
الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على المرأة لعجزها عن الكسب والانفاق عليه فيهلك ولهذا لا يجوز الاقدام على الزنا بالاكراه ولو بالقتل
كما لا يجوز الاقدام على القتل به فان قيل الحد واجب بزنى الخصي والزنا بالعجوز والعقيم التي لا زوج لها مع انه لا تحقق هلاك البشر
وافساد الفراش واشتباه النسب قلنا المراد تحقق ذلك في جنس الزنا **قوله** والشهوة فيه اي في الزنا من الطرفين لميلان طبعهما
اليه بخلاف اللواطة فان الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط والمفعول يمنع عليها بطبعه على ما هو اصل الجبلة السليمة فيكون الزنا اغلب
وجودا واسرع حصولا فيكون الى الزاجر احوج ولهذا بيان كون الزنا اكمل في الشهوة من اللواطة وانه محل اللواطة وان تناسل محل الزنا

بل اعلم ان الجمهور فسادا عند والراجح اكثر فيما
ان ثبت بالاجتهاد وجوب الحد بجامع اللواطة
بدلالة النص اذ في الزنا كان المعنى الذي يفهم
قضاء الشهوة وفي اللواطة كان المعنى الذي يفهم
موجود في اللواطة بل زيادة ولا مانع
وضع الماء فوقه اي فوق الزنا اي الحرمة
فان حرمة اللواطة لا تزول الا بالماء
وجب لا يكون من الوطء في الشهوة
عند كون قول الزنا اكمل في وضع الماء والشهوة

قوله فيه اي في الزنا لان ولد الزنا هالك
حكما وفيه افساد الفراش وفيه اشتباه النسب اما
الزوج لا يجب عليه لتعذر النسب اما
العرف فيه لعدم تعذر النسب اما
تضييع الماء في اللواطة فقط
تضييع الماء في اللواطة وفيه من
لا يزول بالقتل والشهوة فيه من
الطرفين فيغلب وجوده في الزنا

محل الزنا فی اللین والحرارة الا ان فیه ما یوجب النفرة وهو استقذاره فیکون شهوة الطباع السلیمة فیها اقل **قوله** والجمع
بالحرمة غیر نافع اعنی الخصم ان اللواطة فوق الزنا فی الحرمة وسفح الماء ومثله فی الشهوة فرده ببیان زیادة
الزنا فی الشهوة وسفح الماء ولم یمکنه بیان زیادته فی الحرمة ضرورة ان حرمة اللواطة مما لا یزول ابدا فاجاب
بان زیادة اللواطة علی الزنا فی الحرمة غیر نافع فی ایجاب الحد لان زیادة بعض اجزاء علة الحکم فی شیء
مع نقصان البعض کالشهوة وسفح الماء وانتفاء البعض کهلاک البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا توجب
ثبوت الحکم فیه کشرب البول فانه فوق الخمر فی الحرمة لان حرمته لا تزول ابدا وحرمة الخمر تزول بالتخلیل مع انه لا یوجب
به الحد **قوله** لا قود الا بالسیف یحتمل معینین فعلی المعنی الثانی وهو ان لا قصاص الا بسبب القتل بالسیف
یثبت القصاص بالقتل بالمثقل بطریق الدلالة لان المعنی الموجب للقصاص هو الضرب بما لا یطیقه البدن سواء
کان بالجارح او غیره بل الضرب بالمثقل ابلغ فی ذلک لانه یزهق الروح بنفسه والجرح بواسطة السرایة
ولا یخفی ان کون الموجب هو هذا المعنی مما لا یفهم کل من یعرف اللغة ولهذا ذهب ابو حنیفة رح الی ان المعنی
الموجب هو الجرح الذی ینقض البنیة الانسانیة ظاهرا ای بالجرح وتخریب الجثة وباطنا ای بازهاق الروح
وافساد الطبائع الاربع فانه رح ای عند نقض البنیة ظاهرا وباطنا یقع الجنایة مقصدا علی النفس الحیوانیة
التی هی البخار اللطیف الذی تتکون من الطف اجزاء الاغذیة ویکون سببا للحس والحرکة وقوام
للحیوة وهی صفة تقتضی الحس والحرکة واحترز بهذا عن النفس الانسانیة التی لا تفنی بخراب البدن فیکون تلک
الجنایة اکمل من الجنایة بدون القصد کالقتل بالخطاء او ینقض البنیة ظاهرا فقط کالجرح بدون السرایة وباطنا
فقط کالقتل بالمثقل واذا کانت الجنایة اکمل یترتب علیها الجزاء الاکمل ویختص بها لیقع کمال الجزاء فی مقابلة کمال
الجنایة **قوله** فیجب ان یکون سببها ای سبب الکفارة دائرا بین الحظر والاباحة لتضاف العقوبة الی الحظر والعبادة
الی الاباحة فیقع الاثر علی وفق المؤثر ففی القتل بالخطاء معنی الاباحة من جهة الرمی الی صید او کافر ومعنی الحظر
من جهة ترک التثبت واصابة الانسان المعصوم وفی الیمین المعقودة معنی الاباحة من جهة انها عقد مشروع
لفصل الخصومات وفیها تعظیم اسم الله تعالی ومعنی الحظر من جهة الحنث والکذب الدائر بین الحظر والاباحة یکون
صغیرة تمحوها العبادة التی هی الکفارة لقوله تعالی الحسنات یذهبن السیئات بخلاف العمد والعموس
فان کلا منهما کبیرة محضة فلا تمحوها العبادة لقوله علیه الصلوة والسلام الصلوات الخمس والجمعة الی
الجمعة ورمضان الی رمضان کفارات لما بینهن اذا اجتنبت الکبائر فان المراد بما بینهن هو الصغائر لقرینة
اذا اجتنبت الکبائر واللام لتفید الاختصاص فلا یکون کفارة الا لها فان قیل الکتاب عام فلا یجوز تخصیصه
بخبر الواحد وقلنا قد خص منه البعض کالشرک بالله بدلیل قطعی هو الکتاب والاجماع فیجوز
تخصیصه بخبر الواحد فان قیل فینبغی ان لا یجب الکفارة بالزنا وشرب الخمر فی نهار رمضان قلنا
انما وجبت بالافطار والجنایة علی الصوم وفیه جهة الاباحة من حیث انه تناول شیئا یقتضیه الشهوة

قوله فان قيل حاصل السوال الاول ان القتل بالمثقل حرام محض فكيف وجبت به الكفارة عندنا وعند ابي حنيفة رح وحاصل
جوابه ان فيه شبهة الحظر من جهة ان المثقل ليس آلة للقتل خلقة بل للتاديب وفي التاديب جهة الاباحة والشبهة
تكفي لاثبات العبادات كما يكفي لدرء العقوبات وحاصل السوال الثاني المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثقل
وقتل المستامن بالسيف حيث وجبت الكفارة بالاول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما لمكان الشبهة
وحاصل جوابه ان الشبهة انما تؤثر في اثبات الشيء واسقاطه اذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشيء والقصاص
مقابل الفعل من جهة والمحل من جهة فيسقط بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة في الآلة الموضوعة لتتميم
القدرة الناقصة تدخل في فعل العبد ويصير الشبهة فيما شبهة في الفعل بالشبهة في المحل كما في قتل المستامن فان دمه لا يماثل دم المسلم
في العصمة لانه حربي يتمكن من الرجوع الى دار الحرب فكانه فيها والكفارة تقابل الفعل من كل وجه لان الزواجر
اجزية الافعال فيثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستامن قوله والثابت
بدلالة النص اعلم ان الثابت بالاشارة والعبارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية ايضا عند الاكثر الا انه عند
التعارض يقدم العبارة على الاشارة لمكان القصد بالسوق كقوله عليه الصلوة والسلام في النساء انهن ناقصات
عقل ودين الحديث سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض
بما روي انه صلى الله عليه وسلم قال اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فيرجح فان قيل لا معارضة لان المراد
بالشطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم فاكثر اعمار الامة ستون ربعها ايام الصبي وربعها ايام الحيض في الاغلب فاستوى
النقصان في الصوم والصلوة وتركهما اجيب بان الشطر حقيقة في النصف واكثر اعمار الامة ما بين الستين الى سبعين على ما وجد
في الحديث وترك الصوم والصلوة مدة الصبي مشترك بين الرجال والنساء لا يصلح سببا لنقصان دينهن ثم الثابت بالدلالة
مثل الثابت بالاشارة والعبارة في كونه قطعيا مستند الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا سميت
دلالة النص فيقدم على خبر الواحد والقياس واما في قبول التخصيص فالا مماثلة لان الثابت بالدلالة لا يقبله وكذا الثابت
بالاشارة عند البعض والاصح انه يقبله صرح بذلك شمس الائمة قوله الا عند التعارض فان الثابت بالعبارة و
الاشارة يقدم على الثابت بالدلالة لان فيهما النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط فيبقى النظم سالما عن
المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد في الخطاء فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجحت على دلالة النص فان قيل المراد جزاؤه
الآخرة والا لكان فيه اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف
الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه قوله وهو اي الثابت
بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذي يفهم ان الحكم في المنطوق لاجله يدرك في
القياس بالراي والاجتهاد وفي دلالة النص باللغة الموضوعة لافادة المعاني فيصير بمنزلة الثابت بالنظم و
في التعليل اشارة الى انه لا يقدم على القياس المنصوص العلة ولو سلم ان دلالة النص غير

للقياس الشرعي وقد يستدل على ذلك بوجوه الاول ان الاصل في القياس الشرعي لا يكون جزءا من الفرع اجماعا وهنا
قد يكون كما لو قال لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه فان قيل المنصوص
عليه هو الذرة بقيد الوحدة والانفراد وهي غير داخلة فيما فوقها بصفة الاجتماع قلنا لو سلم فمثله ممتنع في القياس بالاجماع
الثاني ان دلالة النص ثابتة قبل شرع القياس فان كل احد يفهم من لا تقل له اف لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية
القياس او لا وسواء شرع القياس او لا الثالث ان النافين للقياس قائلون بذلك قيل هو قياس لما فيه من الحاق
فرع باصله لعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأفيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلي قطعي فلا
النزاع لفظ **قوله** فيثبت تفريع على كون المعنى في الدلالة مدركا باللغة فان حكمه يمتد الى النظم ويتبعه عنه الشبهة المانعة عن
ثبوت الحدود والقصاص وهي اختلال المعنى الذي يتعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة في طريق الثبوت للاجماع على انها تثبت بخبر
الواحد مثال ذلك اثبات الرجم بدلالة النص روي اعز للقطع بانه انما رجم للزاني حالة الاحصان **قوله** ولا يثبت اذا
ما يندرئ بالشبهات بالقياس الذي معناه مدرك بالرأي دون اللغة لما فيه من الشبهة الدارئة للحدود بخلاف ما اذا كانت
العلة منصوصة فانه بمنزلة النص **قوله** واعلم ان في بعض المسائل يعني انه تابع القوم في ايراد الامثلة المذكورة لدلالة النص
وفي بعضها نظر كوجوب الحد باللواطة والقياس بالقتل بالمثقل لان المعنى الموجب فيهما مما يفهم لغة بل رأيا فهو من قبيل القياس
الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحدود والقصاص دعوانيه دلالة النص **قوله** واما المقتضى بالكسر على لفظ اسم الفاعل فنحو
عتق عبدك عني بالف ومقتضاه هو البيع لان اعتاق الرجل عبده بوكالة الغير ونيابته يتوقف على جعله بالوكالة وسبب الملك
ههنا البيع بقرينة قوله عني بالف فيكون البيع لازما متقدما بالمعنى الكلام والاقتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع فكان الانسب
بما سبق ان يقول واما الاقتضاء فكما في هذا المثال المراد باللزوم ههنا اعم من الشرعي والعقلي البين وغير البين ليعم ذلك
اما قيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته العقلية او الشرعية وقد قيد بالشرعية احترازا عن
المحذوف مثل واسأل القرية ولهذا قيل المقتضى زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا وقوله شرطا حال من المستكن
في ثبت وبهذا الاعتبار جاز تنكيره مع كونه عائدا الى الزيادة والشرط يتقدم المشروط لا محالة لفهم منه ان المقتضى لازم متقدم
وقد صرح بذلك شمس الائمة حيث قال المقتضى زيادة على المنصوص بشرط تقديمه ليصير المنصوص مفيدا او موجبا للحكم **قوله** فيثبت
البيع بقدر الضرورة اي مع امكانه وشرائط الضرورة التي لا يسقط بحال فلا يشترط القبول لا يثبت خيار الرؤية والعيب ثم يصير في
الامر المتهيء الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له الولي في التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام **قوله** فصار كانه قال بعه عبدك
عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول ردا بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ
هو هذا المقدر وكانه انما اختار هذا التقدير في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام الزعفري من ان الامر كانه قال اشتر
منك فاعتقه عني والمأمور حين قال اعتقه فكانه قال بعته منك فاعتقه عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير
احسن من حيث انه جعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني ووكيلا لا اصيلا للبيع على ما توهمه المصنف اذ لا يقال بعته
عنك بل منك والتحقيق ان عني حال عن الفاعل بالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عني بيعا بالف

ثبت بها ما يندرئ بالشبهات اي ما ثبت بالقياس لا يجب درؤه بالشبهات وهو ان الحد لا يثبت بالقياس قال عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات وهو ان الحد لا يثبت بالقياس لان الشبهة الدارئة للحد موجودة فيه فكذلك لا يثبت بالقياس الا ان الشبهة الدارئة للحد في القياس الجلي ليست بمعتبرة لان القياس الجلي في معنى النص فيثبت بالنص لا بالقياس فهذا وما القصد فيه فيثبت بالنص لا بالقياس

قوله لا القبض اي لا يحتمل القبض في الهبة السقوط بحال اذ لا يوجد هبة توجب الملك بدون القبض ففي الصورة
المذكورة يقع العتق عن المامور دون الآمر وانما قيد بالقبض في الهبة لان القبض في البيع الفاسد وان كان شرطا لكن يحتمل
السقوط حتى يقع العتق عن الآمر فيما اذا قال اعتقه عني بالف دينار ورطل من الخمر لان القبض ليس بشرط اصلي في البيع
الفاسد بدليل ان الصحيح يعمل بدونه والفاسد ملحق به لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط
اصلي لا تعمل بدونه الا به ولان الفاسد لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوي بثبوته في ضمن العتق **قوله** ولا عموم
للمقتضى على لفظ اسم المفعول اي للازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يجب اثباتها جميعها لان الضرورة
ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما زاد فينفي على عدمه الاصلي بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم من عوارض اللفظ والمقتضى
معنى لا لفظ وقد ينسب القول بعموم المقتضى الى الشافعي وتحقيق ذلك ان المقتضى على لفظ اسم الفاعل ما يتوقف عنده صدقه او صحته
عقلا او شرعا او لغة على تقدير وهو المقتضي اسم مفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عند الشافعي
بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم ذا التعيين بدليل نحو
كالمذكور لان الملفوظ المقدر سواء في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون
اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه وعند الخلاف فيما اذا قال الله لا آكل وان اكلت فعبدي حر فعند الشافعي
يجوز نية طعام دون طعام تخصيصا للعام اعني النكرة الواقعة في سياق النفي او الشرط لان المعنى لا آكل طعاما وعند ابي حنيفة
لا يجوز لانه ليس بعام فلا يقبل التخصيص ولا خلاف في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عند ابي حنيفة اوكد لانه لا يفتقر
اصلا لكنه مبني على وجود المخلوف عليه في كل صورة لا على عموم المقتضى وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى ظاهر على قول
المص واما على تفسير من اعتبر التوقف عليه شرعا فوجهه ان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فيكون صحة الحلف
على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار المأكول **قوله** فان قيل تقرير سؤال سلمنا او لا يصح نية طعام دون الطعام بناء على ان المقتضى لا عموم
لكن لم لا يجوز ان ينوي اكلا دون اكل على ان يكون العموم في الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليس بطريق الاقتضاء
بل بحسب اللغة فيعم كونه نكرة في سياق النفي فهو بمنزلة ما اذا صرح به نحو لا آكل اكلا فانه يصدق في نية اكل دون اكل وتقرير
الجواب ان المصدر الثابت لغة اي في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء هو الدال على نفس
الماهية دون الافراد اذ لا دلالة في الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف
المصدر في نحو لا آكل اكلا فانه عام اتفاقا وفيه نظر لان المصدر ههنا للتاكيد والتاكيد لتقوية مدلول الاول من غير زيادة
ضم اليه لا يدل الا على الماهية ولهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع او المرة والا فقد ذكر في الجامع انه لو
قال ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي
فيعم فيقبل التخصيص **قوله** فالدلالة اي دلالة لا آكل على انه لا يوجد منه فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء لانه ثبت
ضرورة تصحيح نفي ماهية الاكل اذ لو وجد فرد من الافراد ثبت الماهية في ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية ايضا ليس
باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار ان نفي فرد مبهم يقتضي نفي جميع الافراد ضرورة **قوله** فان قيل تقرير السؤال

ان دلالة المساكنة على المكان اقتضاء وقد صحت نية بيت واحد وهذا تخصيص يقتضي سابقية العموم فلا تقتضي عموم والتقرير الجواب
انا لا نم انه تخصيص بل ارادة لاحد مفهومي المشترك او احد نوعي الجنس بقرينة كونه الكامل المفهوم من الاطلاق وذلك لان
المساكنة مفاعلة من السكنى وهي المكث في المكان على سبيل الاستقرار والدوام فهي فعل يقوم بهما بان يتصل فعل كل
منهما بالفعل صاحبه وذلك في البيت يكون بصفة الكمال وفي الدار انما يكون الاتصال في توابع السكنى من اراقة الماء
وغسل الثوب ونحوهما لا في اصل السكنى هذا ولكن قد اشتهرت المساكنة مجازا في المساكنة في دار واحدة سواء كانت في
بيت واحد منها او لا ولهذا يحمل عليه عند عدم النية ولا يجوز نية بيت دون بيت او دار دون دار لانه يؤدي الى عموم
المقتضى قوله وقد غيرت كان في نسخة الاصل قوله وما يتصل بذلك الى قوله فيجري فيه العموم والخصوص مقدما على قوله ولذلك
قلنا اقتدا بالفخر الاسلام فاخره ليقع جميع الابحاث المتعلقة بعموم المقتضى وخصوصه مجتمعة قوله ولذلك قلنا قد وقعت في باب
الطلاق عبارات متشابهة صحت عند ابي حنيفة نية الثلث في البعض منها مثل طلقي نفسك دون البعض مثل انت طالق
وطلقتك فاذا صرح بالمصدر مثل انت طالق طلاقا او طلقتك طلاقا صحت نية الثلث اتفاقا وذلك لان الطلاق في انت طالق وطلقتك
ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من الافراد وهو الثلث وفي طلقي نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيصح
حمله على الاقل وعلى الكل كسائر اسماء الاجناس وتحقيق ذلك ان انت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق لا على
ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك اي الطلاق الثابت بطريق الانشاء امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف
المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة فان قيل انما انما يصح
في انت طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة اجيب بان دلالته بحسب اللغة انما هي على مصدر
ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت
لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء للتطليق فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف طلقي
نفسك فانه مختصر من افعلي فعل الطلاق من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف
الا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل
الا ان الكل غالب على العرف في نحو الاكل لان المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام وكذا اذا كان مذكورا نحو طلقي طلاقا وانت طالق طلاقا وطلقتك
طلاقا فانه لا دلالة له على العموم كيف وهو نكرة في الاثبات فان قلت فمن اين صحت فيه نية الثلث قلت من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة
او حكما وهو المجموع من حيث هو المجموع اعني الطلقات الثلث لانه المجموع في باب الطلاق والى هذا المعنى اشار بقوله كسائر اسماء الاجناس على ما مر
المصرفان قيل فلم لم تجز نية الثلث في المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلت لانه مجاز والمجاز حقيقة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ وهذا لا ينافي ابتناءه
على عدم عموم المقتضى ايضا نظرا الى انه لو نوى الثلث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء مقدارا يعم جميع ما تحته من الافراد
وهو معنى عموم المقتضى ولهذا قال المصنف واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية
الثلث انما يصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث احد اعتباراته ولا يصح نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص ويرد على المصنف انه
فسر عدم عموم المقتضى بانه لا يجب ان يثبت جميع ما تحته من الافراد وهذا لا ينافي الجواز اعني صحة نية الثلث قوله فان قيل هذه معارضة تقريرا

ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت ونكحت وطلقت كلها في الشرع انشاءات موضوعات لاثبات هذه المعاني فالطلاق الثابت
من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا بقوله انت طالق فيكون متاخرا الا متقدما فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقا
فيصح نية الثلث لا يقال هذا وارد على جميع صور الاقتضاء فان البيع في مثل اعتق عبدك عني بالف لا يثبت بهذا اللفظ بل بقبول المامور
عتقه لانا نقول بمعنى التقدم انه يجب ان يعتبر اولا ليصح مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع اولا من الآمر لم يصح الاعتاق عنه شرعا وههنا
لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء اولا ليصح الايقاع بل الامر بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج الا بعد الايقاع
بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة بوجهين الاول انه ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاء شرعا في الشرع انها نقلت من معنى
الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع هذه الامور بحيث يكون مدلولاتها الحقيقية ذلك بل معناه انها صيغ يتوقف صحة مدلولاتها اللغوية على
ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من جهته بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام فمن حيث ان هذه الامور لم تكن ثابتة
وقد ثبت بهذا النوع من الكلام سمي انشاء ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو امكن الحمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان تقول للمطلقة
والمنكوحة اعدكما طالق لا يقع الطلاق وفيه نظر للقطع بانه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي
يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا وايضا لا يوجد فيها خاصية الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب للقطع بتحققه من يحكم عليها باحدهما وايضا
لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر وايضا يفرق كل احد فيما اذا قال للمطلقة الرجعية انت طالق
بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق وبالجملة كون هذه الصيغ من قبيل الانشاء مما لا يخفى
المصرح عن التصريح بكونها اخبارا لكنه غير مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا ولا ثبوت بالعبارة
قطعا الثاني ان الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة صفة للمرأة وهو ليس بمتعد في ذاته بل متعد ولزومه اعني التطليق الذي هو صفة الرجل
وهو ههنا غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه فلا يصح فيما يتبنى تعدده عليه قال وهذا الوجه مذكور في الهداية وهو غير شامل لمثل
طلقتك وهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لان صاحب الهداية انما ذكر هذا الكلام جوابا عن
قول الشافعي ان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم فقال ذكر الطالق ذكر الطلاق وصفة للمرأة لا الطلاق وهو التطليق هذه عبارته ولا يخفى انه لا يرد
على ما ذكر اولا ان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهو ان
التطليق الذي هو صفة الرجل ليس ثابتا اقتضاء بل عبارة لان مثل انت طالق وطلقتك في الشرع انشاء لايقاع الطلاق
فيكون الطلاق الذي هو صفة للزوج متاخرا عنه ثابتا به بطريق العبارة فيصح نية الثلث فيه ولا يدفع ذلك الا منع كونه انشاء والقول
بانه اخبار يقتضي سابقية الطلاق من قبل الزوج تصحيحا له فيصير بعينه الجواب الاول وقد عرفت ما فيه ثم قال الوجه المذكور في الهداية يتوجه
بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المرأة وقد صحت نية الثلث اتفاقا فاجاب عنه بانه لما نوى الثلث تعين انه اراد
بالطلاق التطليق على التاويل المذكور في الكتاب لا يخفى بعده على ان تاويل انت طالق بانت ذات وقع عليك التطليق يستبعد
من لك فح يصح نية الثلث لا يقال صحة نية الثلث موقوفة على كون الطلاق مرادا به التطليق فلو توقف ذلك على نية الثلث لزم الدور لانا
نقول التوقف على نية الثلث هو علمنا بانه اراد بالطلاق التطليق لا نفس ارادته لا يقال الجواب الثاني ليس ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يتعدد
ولا يصح نية الثلث فيه اصلا بل انه لا يتعدد ولا يصح ذلك فيه الا بتبعية التطليق مع لا يرد المحض لانا نقول التطليق الذي يقبل التعدد ولذاته

قوله ولذلك اي لاذكرنا
ان المقتضى لا عموم له
لا تثبت الثلث
انت طالق وطلقتك
فان ولا لزمت طالق
وطلقتك طلاقا
بطريق الاقتضاء ولا
الثلث ولا من حيث
العبارة لا على اعتبار
المرأة الطلاق لكن
لا يدل على ثبوت
الطلاق بطريق
الانشاء من الحكم
بهذا الاقتضاء انما ذكر
الشرع لاثبات نية
قال قبل الطلاق
الذي ثبت من الحكم الطلاق
الانشاء يكون
ثابت بالاقتضاء

لانه ثابت في انت طالق طلاقا وانت الطلاق بطريق الاقتضاء كما في انت طالق بعينه

فلو كان صحة نية الثلث في الطلاق بناء على صحته في التطليق لما صحت ههنا وهو النقض والمدافع الابما

ذكره المص قوله لان المقتضى في اصطلاحهم تعليل لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون قوله اذا كان

كالملفوظ شرط جوابه قوله لا يدل على العدد بل على الواحد قوله لكنه اسم جنس تقديره اذا كان كالملفوظ

وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس قوله قلنا نعم يعني ان صحة نية الثلث في انت بائن ليست مبنية

على عموم المقتضى بل من قبيل اراده احد معنى المشترك او احد نوعي الجنس في باب المقتضى وهو جائز

ذلك لان البينونة قد تطلق على الحقيقة وهي القاطعة للحل الثابت للخروج في الحال وعلى الغليظة

وهي القاطعة لحل المحلية بان لا تبقى المرأة محلا للنكاح في حقه فان كان لفظ البينونة موضوعا لكل من المعنيين وضعا

على حدة كان مشتركا بينهما لفظا والا كان جنسا لهما قوله لكن لا يصح نية عدد معين في المقتضى اي كائن في المقتضى

وهذا تكرير لما سبق وزيادة توضيح للمقصود بانه لا يصح نية عدد معين في المقتضى لا على وجه العموم ولا على انه مبيان

قوله لانه لا يتصور فيها اي في النوعين الاقل المتيقن يشكل بما قالوا انه اذا لم ينو شيئا تعين الاول في اي الحقيقة

لانه متيقن قوله لان الطلاق لا يمكن فيه اصلا وانما يتوهم ذلك في الرجعي من جهة انا لا نثبت

في الحال الحكم الطلاق الذي هو ازالة الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة او جعله بائنا ولا

ازالة حل المحلية لتوقفها على انضمام الطلقتين اليه وعدم ثبوت حكم الشيء لعدم ثبوت شرائطه

ليس برفع له قوله وما يتصل وجه اتصال المحذوف بالمقتضى ظاهر حتى ان كثيرا من الاصوليين جعلوه

من المقتضى وفسروا المقتضى بجعل غير المنطوق منطوقا تصحيحا للمنطوق شرعا او عقلا او لغة وبعضهم

فرقوا بان المحذوف مفهوم بغير اثبات المنطوق والمقتضى مفهوم لا بغير اثبات المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور يجري فيه
ما يناسبه من العموم والخصوص ويكون دلالة على معناه عبارة او اشارة او دلالة واقتضاء وفيه بحث لانه ان اريد بوجه الفرق بين
المحذوف والمقتضى وجود التغير عنه فلا تغير في مثل قوله تعالى فانفجرت اي فضربه فانفجرت وقوله تعالى حكاية فارسلون يوسف ايها الصديق
اي ارسلوه فاتاه وقال له يا يوسف ومثل هذا كثير في المحذوف فان اريد ان عدم التغير لازم في المقتضى وليس بلازم في المحذوف فالتمييز
الذي لا تغير فيه عن المقتضى قوله فصل قسم الشافعية المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه اي غير المذكور موافقا
للمنطوق اي المذكور في الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت مخالفا له في الحكم وشرطوا لمفهوم المخالفة الشرائط التي اوردها المصنف
وقالوا في آخر ذكر الشرائط او غير ذلك مما يقتضي تخصيص بالذكر فعلم ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر تخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم
عن المسكوت عنه والمراد حصر الشرائط في المعدودة او سكت عن تعميمها ليمكن من الاعتراض عليه وليعلم في مفهوم الصفة والشرط بايراد
صور يوجد فيها الشرائط المعدودة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت عنه على ما نذكره انشاء الله تعالى قوله ان الاظهر اولوية والا مساواة حتى لو لم يكن
كان الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص لا مفهوم الموافقة او بالقياس يحتمل ان يكون على سبيل اللف والنشر اي بدلالة
النص في صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساواة على ما هو المذكور في اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة
تنبيه بالادنى على الاعلى ولذلك كان الحكم في المسكوت عنه اولى ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية
والمساواة ايضا اذا كانت بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت بناء على ان دلالة
النص لا يتوقف على الاولوية كثبوت الرجم في الزاني بدلالة النص الذي ورد في ماعز قوله والا يلزم الكفر والكذب في قول من
قال محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وزيد موجود يعني يلزم الامران في كل من القولين لان الاول يدل على ان غير محمد
ليس برسول وهو كذب وكفر والثاني يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كذب وكفر ولوجود الباري تعالى والمعنى يختص
الكفر بالاول والكذب بالثاني فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ههنا ممنوع لجواز ان يكون التقييد
للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد عليه الصلوة والسلام ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم
فلا يتحقق مفهوم اللقب اصلا لان هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور قوله ولاجماع العلماء يعني ان القول بمفهوم اللقب يؤدي
الى نفي المجمع عليه وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه في العلة وذلك لان الفرع ان تناوله اسم الاصل
فالقياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناوله فقد دل النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز اثباته بالقياس اذ لا عبرة
بالقياس المخالف للنص قد يجاب بان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لان من شروط القياس

المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر واستدلال الشيخ بان النص لم يتناول غير المنطوق في ايجاب الحكم مع انه وضع للايجاب
فلان لا يتناول غيره ولنفي الحكم منه مع انه لم يوضع للنفي اولى وبان ما يكون موثرا في اثبات شيء لا يكون موثرا في اثبات
ضده ورد كلاهما بانه لم لا يجوز ان يتناول النص ثبوت الحكم في محل بالمنطوق ونفيه عن محل آخر بالمفهوم ويدل على اثبات
شيء في محل واثبات ضده في غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق عين النزاع بل تناوله نفيا لا اثباتا قوله
وهو اي اللام للاستغراق بمعنى ان جميع افراد غسل الجنابة ناشية من وجود المني بقرينة ورود الحديث في غسل الجنابة
والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس قوله ومنه تخصيص الشيء بالوصف اي نقص شيوعه وتقليل اشتراكه
وذلك بان يكون الشيء مما يطلق على ما له تلك الصفة وعلى غيره فيقيد بالوصف ليقتصر على الدلالة على ما له تلك الصفة
دون القسم الآخر ولهذا قد يعبر عن ذلك بتعليق الحكم باحد صفتي الذات واستدل على دلالته على نفي الحكم
عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه الاول انه المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا يستقبح الانسان الطويل لا يطير واجاب بان الاستقباح
انما هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال والمثال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية وفيه نظر لان مراد هم ان كثيرا
من اهل اللغة قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صورة جزئية والغرض من المثال التنبيه على ان كل صورة يخلو عن فائدة
اخرى يفهم منه اهل اللسان هذا المعنى فاولا انهم يعارفون به لغة لما فهموه الثاني ان الحمل على اثبات المذكور ونفي غيره اكثر
فائدة من اثبات المذكور وحده وتكثير الفائدة مما يرجح المصير اليه لكونه ملائما لغرض العقلاء فان قيل لا نم توقف دلالة الصفة
عن الغير على تكثير الفائدة اذ به يثبت تكثير الفائدة انما يحصل بدلالة على النفي عن الغير وذلك دور واجيب بان ما يتوقف عليه الدلالة تكثير الفائدة معتقدا
ان يعلم انه لو دل لكثرة الفائدة لاكثر الفائدة بمنا وهو مفصولة في الواقع والتوقف على الدلالة تكثير الفائدة عينا لا عقلا حصولها في الواقع لا يقال
لها عند الدلالة وجوابه ظاهر وان الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة بل بالنقل فلم يذكره بظهوره الثالث انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف دلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف
عبثا وهو باطل ترجيحا بلا مرجح لان التقدير عدم الفوائد الاخر واللازم باطل لانه لا يستقيم تخصيص كلام احاد الباحثين من غير فائدة مرجحة فكلام
الله تعالى ورسوله احد وليس هذا اثباتا للموضع بما فيه من الفائدة بل بالاستقراء منهم ان كل ناظر ان لا فائدة في اللفظ سواه
تعين ان يكون مرادا وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية ولا يجري هذا في مفهوم اللقب لان المرجح هناك
ظاهر وهو انه لو لم يعبر عنه بالاسم لاختل المفهوم به لا يقال المرجح هو نيل ثواب الاجتهاد وبان القياس المسكوت على المنطوق لانا نقول محل
القياس ليس بمحل المفهوم المخالفة تام المرابع ان تعليق الحكم بالمعنى المذكور صفة مشعر بعينية الوصف للحكم فيقتضي عدم الحكم عند
عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة قوله وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر فان قلت

هذا استدلال على اثبات مذهبه بابطال ادلة الخصم بل بعضها فلا يكون موجبا قلت اذا كان مذهب الخصم دعوى ثبوت
والمطابق ذلك بقيه كفى في المطلوب وما ذكره الخصم من الادلة لان الحكم مستفاد من التقسيم عليه الدليل وانما سكت عن الاستدلال
على ان ما ذكره المصرح يصح ان يجعل دليلا على مذهبه كما بينه انشاء الله تعالى فان قلت اول شرائط مفهوم المخالفة ان
لا يظهر اولويته ولا مساواته على ما صرح به المص فكيف ادعى انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم
عما عداه قلت لان ظهور الاولوية او المساواة وان شرط عدمه في المفهوم الا انه ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى قوله
نحو وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه ذكر صاحب الكشاف ان معنى زيادة في الارض ويطير بجناحيه هو زيادة
التعميم والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط في جميع الاقطار السبع وما من طائر قط في جو السماء من جميع الطير بجناحيه الا هم امثالكم
محفوظة احوالها غير مهمل امرها وقال صاحب المفتاح ذكر في الارض مع دابة ويطير بجناحيه مع طائر لبيان ان القصد من لفظ دابة
ولفظ طائر انما هو الى الجنسين والى تقرير هما يعني ان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة فاذا شفع بما هو من خواص الجنس دون
الفرد دل على ان القصد به انما هو الى الجنس لا الفرد والمعنى الذي حمل عليه المص كلام المفتاح من انه انما ذكر الوصف لمعلوم
المراد ليس له بمخصوصة بعيد لان ذلك معلوم قطعا بدون الوصف لان النكرة المنفية لا سيما مع من الاستغراقية قطعية في العموم
والاستغراق لا يحتمل الخصوص اصلا باجماع اهل العربية قوله فلم يوجد الجزم تقرير الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على نفي ما عداه
مشروطا بالجزم بان لا موجب التخصيص سوى ذلك والشرط منتف دائما فيلزم انتفاء المشروط دائما اما الاشتراط فظاهر واما انتفاء
الشرط دائما فلان فوائد الوصف غير محصورة ولا منضبطة خصوصا في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام فانه يجوز ان
يكون الكلمة واحدة منها فوائد كثيرة يعجز عن ادراكها فهم العقلاء واذا لم تكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى
الدلالة على نفي الحكم عما عداه وههنا نظر اما اولا فلان ما نقله من انهم حصروا موجبات في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه سهو
لما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان شرطه ان لا يظهر اولويته ولا مساواته ولا يخرج مخرج الاغلب ولا السؤال ولا الحادثة ولا
تقدير جهالة او خوف او غير ذلك مما لا يقتضي تخصيصه بالذكر ولقد صرحوا بانه انما يحمل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف
فائدة اخرى اصلا واما ثانيا فلان الوصف الكاشف او المدح او الذم او التاكيد ليس من التخصيص بالوصف في شيء لما عرفت و
كانه فهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف في الجملة وانما المراد به الوصف الذي يكون للتخصيص اي نقض الشيوع وتقليل الاشتراك واما
ثالثا فلانه لا نزاع لهم في ان المفهوم ظني بمعارضة القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الاخر بل يكفي الظن بذلك و
حاصل العدم ظهور شيء من الموجبات بعد التامل والتفحص قوله لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح يعني بما ذكرنا من الدليل يظهر الجواب عن الملهم
الثالث لان انتفاء الفوائد المذكورة لا يوجب انتفاء المرجح بجواز ان يكون مرجح آخر غير ما قوله

قوله ولان اقصى درجاته فيه نظر لان القائلين بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة اخرى
بعد التفحص والاستقصاء وح يحصل الظن وهو كاف اذ لا قائل بان المفهوم قطعي وبهذا يظهر الجواب عما
يقال انه لو ثبت لثبت اما بالتواتر وهو منتف اتفاقا او بالاحاد وهو غير مفيد لان المسئلة من الاصول
قوله مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة لان العادة ان لا ينكح المومن الا المومنة ليس على ما ينبغي لان معنى
الخروج مخرج العادة ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية باتصاف المذكور بذلك الوصف
وان الغالب هو الاتصاف ككون الربائب في حجوركم ولو كانت الفتيات اي الاماء مومنات في الغالب
والعادة جارية بذلك لصح ما ذكره قوله في بطون مختلفة بان يكون بين الولدين ستة اشهر فصاعدا
قوله اما ههنا فلا يعني ان الفراش انما يثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين الآخرين
قبل ظهور الفراش فيها فيكونان ولدي الامة قوله في الارض كذا يحتمل ان يكون صفة وارثا
وان يكون ظرفا لغوا متعلقا بلا تعلم فيكون مناسبا للتخصيص بالصفة من جهة انه تقييد وهذا كما اوردوا
في بحث التخصيص بالصفة قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق قوله على الشرطية فان شرط
الشيء ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخلا في ذلك الشيء ولا موثرا فيه بالضرورة ينتفي بانتفائه و
وهذا دليل تيفرو به الشرط والا فجميع ما ذكر في الصفة من المقبول والمعروف جار ههنا وبالجملة دلائل المفهوم
الشرط اقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة قوله بعين ما ذكرنا اي بناء
على عدم علة الحكم لا بناء على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم قوله وما ذكرنا من ثمرة
الخلاف يعني لو قال ان كانت الابل معلوفة فلا تورزكوتها لا يجب بذلك الزكوة
في الائمة خلافا له وايضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط
لا يجوز تعديته بالقياس لانه ليس بحكم شرعي وعنده يجوز

قوله لان الشرط جواب عن الاستدلال المذكور وخاصله انا لا نم ان الشرط ههنا ما يتوقف عليه الشيء بل ما علق
عليه الحكم كالدخول في المثل ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه وهو ط
والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما شائع في عرف الشرع والشرط في العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشيء
وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل
عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء
مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك مثل
ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوي وظاهر انه لا يلزم ان يكون موقوفا عليه لانه يجاب
بانه ان اتخذ السبب فالحكم يتنفي بانتفائه والا فان ظهر سبب آخر فلا نزاع في عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل
عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم القطع قوله ومن لم يستطع اي من لم يملك زيادة في المال
تقدر بها على نكاح الحرة فليتزوج مملوكة من الاماء المؤمنات فعنده لا يجوز نكاح الامة عند استطاعة نكاح الحرة
ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم اصلي لا حكم
فلا يصلح مخصصا لقوله تعالى واحل لكم على ما هو مذهب الشافعي في ان المخصص لا يجب ان يكون موصولا بالعام ولا ناسخا له
في المتراخي انه نسخ لا تخصيص وذلك لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا لا عدما اصليا وقد يقال ان المراد انه لا يصلح
اي على تقدير الاتصال ولا ينجي اي على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لان عدم الاتصال ظاهر النصوص فيه واذا لم يكن مخصصا لا ناسخا
تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وهذا بخلاف قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام فمن لم يستطع فاطعام ستين
مسكينا فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فانه لم يقم دليل على ثبوت هذه الاحكام قبل هذه الشروط فبقيت
على العدم الاصلي فان قيل المعلق بالشرط يجب ان يثبت عند ثبوته وهذا فيما يثبت قبل الشرط مع جواز
نكاح الامة قلت يجب ان يثبت من حيث دلالة اللفظ وهو لا ينافي ثبوته في الخارج قبل ذلك بنص آخر كما في الآيات
المتعددة في وجوب الصلوة مثلا فان الوجوب يجب ان يثبت بالامر مع ان ثبات الثابت صح قوله وهذا
بناء التحقيق في الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال
ان الجزاء ان كان جزءا فالشرطية جزئية وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ثبوت
شيء لشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام مميز

بمنزلة الابتداء والخبر فمال الشافعي رح الى الاول وجعل التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط واعدامه على تقدير عدمه
فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما وصار الشرط عنده تخصيصا وقصر العموم المقادير
على بعضها ومال ابو حنيفة رح الى الثاني فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي والاثبات على
تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا على عدم دليل الثبوت لا حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط
تخصيصا اذ لا دلالة له على عموم المقادير حتى يقتصر على البعض قوله وكفارة اليمين اي جوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية
بان يعتق رقبة او يطعم عشرة مساكين او يكسوهم قبل ان يحنث بناء على هذا الاصل وهو ان السبب ينعقد قبل وجود الشرط
وان الشرط انما هو في تاخير الحكم الى زمان وجوده لا في منع السببية فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط في شيء بالمعنى
الذي نحن فيه قلنا لما قرر هذا الاصل في نحو انت طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله انت طالق سببا والدخول شرطا
اشار الى انه جار في السبب والشرط مطلقا سواء وجد في صورة التعليق اداة الشرط او لا فان الحالف عند سبب
للكفارة بدليل اضافتها اليه والحنث شرط التوقف وجوب ادائها عليه اجماعا ويحتمل ان يقال انه في معنى من حلف فليكفر ان حنث
فيصير مما نحن فيه قوله بناء على هذا الاصل متعلق بقوله جوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان لليمين سبب قوله وفي البدني لما لم يثبت اي
نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على ان وجوب الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا والوجوب في البدني ما يعين وجوب
الاداء وهما متلازمان لا انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء فتعجيله قبل وجود الشرط يكون تعجيلا قبل
الوجوب فلا يصح كما لا يصح الصلوة قبل الوقت بخلاف الزكوة قبل الحول واعلم ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب
قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلوة النائم والناسي فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء بل
يظهر الاثر في حق القضاء وتحقيقه انه يجب عليه في الوقت ان يصلي بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق
اصولهم لان الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف بل لا معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا صرحوا في نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت
عليكم امهاتكم انه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام انما تتعلق بالافعال دون الاعيان وذهب شمس الائمة السرخسي
وفخر الاسلام ومن تابعهما الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها من ان يكون محلا للفعل شرعا
كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى اعتبار الحذف والمجاز وايضا معنى الحرمة المنع فمعنى حرمة
الفعل ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع والفعل ممنوع عنه وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء وهو بين يديه ومعنى
حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفا فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا صب الماء الذي
بين يديه فهذا اوكد وابلغ وذكر في الميزان ان المعتزلة انما انكروا حرمة الاعيان لئلا يلزم منهم نسبة خلق القبيح

قال الطلاق تعليق بالملك
الطلاق تعليق بالملك
اذا تقرر على ان التعليق بالسبب بالاتفاق
وجود الملك شرط عند وجود السبب غير موجود
التعليق بالملك فالملك غير موجود
الطلاق والعتاق بالملك
الطلاق تعليق بالسبب
عند وجود السبب قبل الحول
قال التعجيل الزكوة قبل الحول
تعجيل الزكوة قبل الحول
التعجيل عند وجود السبب
الكفارة المالية قبل الحنث فان الشافعي رح جوز التعجيل
الكفارة عنده بناء على السبب وانما ثبت وجوب الاداء
نفس الوجوب بناء على السبب
الوجوب ووجوب الحنث لان الحالف يحنث بالفعل
في الوقت فهو الوجوب
الكفارة المالية الفعل بين نفس
الاداء ثابت كما في الفعل فان نفس الوجوب ووجوب
على الاخر في الحال
الاداء وهو الحنث
الاداء ولا تقرر فلا يتعلق احد بالاخر

الى الله تعالى بناء على ان كل محرم قبيح والاقرب ما ذكر في الاسرار ان الحل والحرمة اذا كانا بمعنى في العين اضيف اليها لانها سببه
كما يقال حرمت النهر فيقال حرمت الميتة لان تحريمها المعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان حرمتها لاحترام المالك قوله عند
لا ينعقد اي المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط ولهم في بيان ذلك طريقان احدهما ان المعلق قبل وجود الشرط لم يصر السبب لما مر
من ان انت طالق قبل الدخول بمنزلة انت من انت طالق وجزء السبب لا يكون سببا الثاني ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل
والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحال لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء ومفضيا اليه فكما لا يكون طريقا البيع
علة للبيع لعدم التمام كذلك يمنع الحجر لعدم الوصول الى المحل واورد على الاول ان الاضافة ايضا ينبغي ان يكون مانعا من انعقاد المضاف
سببا فانه ايضا جزء من السبب مثل انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وهي لتحقيق البر وفيه اعدام موجب المعلق لا وجوده
فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة
من غير مانع او الزمان من لوازم الوقوع واورد على الثاني انه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال للاجنبية
انت طالق واجيب بانه لما كان مرجو الحصول بوجود الشرط والحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له عرضية ان يصير سببا كشطر البيع
حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده نحو مثل انت طالق ان شاء الله تعالى قوله فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك
يشكل بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه خطب امرأة فابوا ان يزوجوه الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي
طالق ثلثا فبلغ ذلك رسول الله عليه الصلوة فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التاويل فلا بد من ان
يبين نسخه وعدم صحته قوله والسبب للكفارة هو الحنث عندنا لوجهين الاول ان اليمين انعقدت للبر ووضعت للاقتضاء
اليه والكفارة انما تجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضيا اليها لامتناع افضاء الشيء الى
ما لا يتحقق الا عند عدم ذلك الشيء الثاني ان السبب يجب تقرره عند وجود المسبب واليمين لا ينفي عند وجود
الكفارة لانها انما يكون بعد الحنث الذي هو نقض لليمين بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا الى الكفارة من حيث انه
جناية وهتك لكنها لا توجد بدون اليمين فيكون شرطا ولقائل ان يقول على الاول لم لا يجوز ان يفضي اليمين الى الكفارة
بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والاحرام فانهما يمنعان عن ارتكاب محظور بهما وبعد الارتكاب يصيران سببين
لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثاني لم لا يجوز ان يبقى الخلف اعني الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى
بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لان العلة علة لايجاب الاصل لا للبقاء والخلف يخلفه في البقاء وفي كون سبب
الكفارة هو الاحرام والصوم نظر بل السبب هو الجناية عليهما قوله وفرق اي فرق الشافعي بين الحقوق المالية والبدنية بانه
ينفصل في المالية الوجوب عن وجوب الاداء فينعقد السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية باطل لان الحق الواجب لله تعالى
على العباد هو العبادة وهو فعل شرعي يباشره العبد بخلاف هوى نفسه ابتغاء لمرضات الله تعالى فالمال لا يكون مقصودا
في ذلك بل التيادي الواجب بمنزلة منافع البدن فيصير الحقوق المالية كالبدنية في ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعليق
وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا وانما جازت النيابة في المالية لحصول المقصود وهو المشقة ومخالفة هوى النفس
بخلافه في البدنية وسيجيء في باب الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في البدنية وانما قال في حقوق الله تعالى لان المال

عند وجود الشرط لان السبب يكون طريقا الى الحكم وقبل وجود الشرط ليس كذلك على ما مر من الاصل وهو ما ذكر من المنع مع الشرط فلا يكون موجبا للوقوع لما ذكرنا ان الجزء الغير المؤثر في ذات الشيء لا يكون سببا للحكم بل انما يصير سببا عند وجود الشرط فيختلف الحكم في الحال الى المذكورة على ان اليمين انعقدت للبر فيكون سببا للكفارة بل سببا الحنث لما لم ينعقد سببا عندنا اختلف الحكم في المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك

قوله فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك

متحقق عند وجود السبب قطعا ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة عندنا لان التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب انما يصير سببا عند وجود الشرط في باب النذر والسبب للكفارة هو الحنث عندنا فان اليمين لم ينعقد سببا للكفارة لانها انعقدت للبر والكفارة انما تجب على تقدير الحنث فلا تكون اليمين سببا للكفارة بل سببا لها والحنث سبب فرق بين المال والبدن اذ المال غير مقصود في حقوق الله تعالى غير صحيح لان المقصود هو الاداء فيصير كالبدنية

هو المقصود في حقوق العباد اذ به ينتفع الانسان ويندفع الخسران **قوله** وتبين الفرق لما جعل الشافعي رح التعليق بالشرط
بمنزلة التاجيل وشرط الخيار في انه لا يمنع السبب عن الانعقاد وانما يؤخر الحكم فقط اشار الى الفرق بان التاجيل انما دخل
على الثمن فيفيد تاخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنعه السبب عن الانعقاد والملك عن الثبوت اذ لا جهة لتاثير الشيء فيما لم يدخل فيه
وشرط الخيار دخل في الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله في مجرد
الحكم بان ينعقد السبب ويتاخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضا صاحبه ولا يجوز
ذلك في السبب لان دخوله على السبب دخول على الحكم وتاخيره ضرورة انه تابع للسبب ثابت به واما الطلاق والعتاق فهما من الاسقاطات
دون الاثباتات فيحتمل ان الشرط فيعمل بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب لئلا يلزم تاخير الحكم عن سببه وان يحمل الشيء
على كماله وكمال التعليق ان يدخل على السبب اذ لا ضرورة ههنا في الاقتصار على مجرد الحكم وحمل التعليق على الناقص منه بخلاف
البيع فانه لا يحتمل الخطر اي الشرط لكونه من الاثباتات فيصير بالشرط قمارا وهو حرام محض وقائل ان يقول العتاق ايضا من الاثباتات
دون الاسقاطات على ما سبق من ان اثبات القوة الحكمية لازالة الرق **قوله الباب الثاني** من الابواب الذين اورد فيها
الباحث الكتاب في المباحث المتعلقة بافادة اللفظ الحكم الشرعي من الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك مباحث الامر والنهي
قوله اللفظ المفيد له اعلم ان الضمير للحكم الشرعي لا لان الجزء والانشاء من اقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم قيد اللفظ بالمفيد
ليخرج المفرد عن مورد القسمة فلا ينقض حد الانشاء بضرورة انه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب قيد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس
اللفظ المفيد للحكم لانه بالنظر الى العوارض قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع ولم يتعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار العارض كقول
القائل السماء تحتنا لان الكلام في اللفظ المفيد للحكم الشرعي وهذا غير متصور فيه فعلى هذا لا حاجة الى ان يقال المراد احتمال احدهما
ومعنى احتماله لهما كان لصلاحيته لهما فان كلا منهما كما يوصف به القائل يوصف به القول لا يقال الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع
والكذب ضدها فتعريف الخبر بهما دور لانا نقول هذا التقسيم باعتبار اللازم المشهور لا التعريف ولو سلم فماهية الخبر والانشاء واضحة عند
العقل والمراد تفسير لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية والماخوذ في تعريف الصدق والكذب
نفس ماهية الخبر لا من حيث انها مدلول هذا اللفظ فلا دور **قوله** واخبار الشارع لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم
او نفيه عنه فالمحكوم به في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا فلا يخفى
انه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته الحكم الشرعي ان يجعل الاثبات
مجازا عن الامر والنفي مجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بابلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت شيء لشيء او نفيه عنه فان لم يتحقق ذلك
لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الامتثال بالمامور به كذب الشارع فان قلت
هذا انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته واما اذا جعل مجازا عن الامر فمن اين يتصور الكذب على تقدير عدم الاتيان

بالفعل قلت نظر الى ما صورة اخبر فان قلت فهي مثل الوالدات يرضعن الخبر الذي هو مجاز عن الامر هو مجموع المبتدا والخبر ام خبر المبتدا
وحده قلت ميل صاحب الكشاف الى الثاني وان المعنى والوالدات ليرضعن ولعلهم يميلون الى الاول نعم منهم ان خبر المبتدا
لا يكون جملة انشائية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص قوله واما الانشاء فهو اما طلبي وغير طلبي وكل منهما اقسام كثيرة والمعتبر منها في بحث
افادة الحكم الشرعي هو الامر والنهي وبهما يثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا اصدر بعض كتب الاصول بباب الامر والنهي
قال شمس الائمة احق ما يبتدا به في البيان الامر والنهي لان معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما تتم معرفة الاحكام وتمييز الحلال والحرام وانما
قال المصنف ههنا لان المعتبر في علم المعاني هو الاستفهام لكثرة مباحثه قوله فالامر قول القائل استعلاء اي على سبيل طلب العلو وتحد نفسه
حاليا افعل واحترز بقيد الاستعلاء عن الدعاء والالتماس فهو بطريق الخضوع والتساوي ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى
الاعلى افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب الى سوء الادب على هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا تامرون مجازا اي تشيرون والمراد
بقوله افعل ما يكون مشتقا من مصدره على طريقة اشتقاق افعل من الفعل ثم لا نزاع في ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل
على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على
جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كف عن النهي ويرد عليه نحو اكفف اللهم الا ان يراد غير كف عن الفعل الذي اشتقت منه صيغة الاقتضاء
وبالاعتبار الثاني وهو كون الامر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل وغيره مثل امر يامر والامر والمامور وغير ذلك كذا القول يطلق
بمعنى المقول وبمعنى المصدر والتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول انسب لانه جعل الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء
قسما من اللفظ المفيد لكن يرد عليه انه ان اريد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريقة
الاستعلاء او غيره وان اريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك
وليست بامر لا يقال المراد صيغة افعل مرادا بها ما يتبادر منها عند الاطلاق لانا نقول ثم يكون الاستعلاء مستدركا وهو ظاهر فان قيل
ويرد على عكس التعريف قول الادنى للاعلى تبليغا او حكاية عن الامر المستعلي فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلنا مثله
لا يعد في العرف مقول هذا القائل الادنى بل مقول المبلغ عنه وغيره استعلاء من جهته قوله والامر ما دل صريح اللفظ دون الكناية
لانه اراد الاسم دون المسمى كما يقال الاسد حقيقة في السبع مجاز في غيره يعني ان الامر حقيقة افعل استعلاء بالاتفاق ويطلق على الفعل
مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا فقد ذهب ابو الحسن البصري الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص
والشيء والفعل والصفة والشان والطرد والذهن عند اطلاقه الى هذه الامور ورد بالمنع بل يتبادر الى القول المخصوص وقيل هو
حقيقة في القدر المشترك بين القول والفعل اعني مفهوم احدهما وفعا للمجاز والاشتراك وهو قول حادث مخالف للاجماع فلم يلتفت اليه
سواء كان الامر حقيقة في الفعل ايضا فالدلالة الدالة على كون الامر للايجاب تدل على ان فعل النبي عليه الصلوة والسلام ايضا تدل على الايجاب ضرورة
انه امر وكل امر للايجاب والا يخفى انه انما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل امر شاملا للقول والفعل فالقول يكون فعله عليه
السلام للايجاب فرع على كونه امرا فالحاصل انه اذا نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم فعل فان كان سهوا او طبعا او خاصا به فلا يجب
اجماعا وان كان بيانا لمجمل يجب اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك فهل يجوز ان يقول حقيقة امرنا الرسول عليه الصلوة بكذا وهل
يجب اتباعه عليه ام لا فقال البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار وللمخالفين مقامان احدهما الاصل في الفعل امر والثاني تقرر

متفرع عليه وهو ان فعل النبي عليه الصلوة والسلام للايجاب واحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي معاله لانه الموصوف
بالرشد وكذا قوله تعالى وامرهم شورى بينهم فتنازعتم في الامر تخصيص من امر الله وامثال ذلك واحتجوا على الفرع بقوله عليه الصلوة
والسلام صلوا كما رايتموني اصلي قاله حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة فثبت بهذا النص ان فعله واجب
الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما ثبت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب فان قلت اي حاجة الى الاحتجاج
على الفرع بعد اثبات الاصل قلت فيه تنبيه على انه تبع اثباته على الاصل وثبوته بادلة ثابت بدليل مستقل **قوله** قلنا
لما احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على حدة احتج المص على بطلان كل منهما مع الاشارة الى الجواب عن احتجاجه و
الاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة في القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه
اتفاقا فلو كان حقيقة في الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم فلا يرتكب الا بدليل والمجاز وان
كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه اكثر وانما قيد بالقولنا انه موضوع له بخصوصه لان مجرد كون اللفظ حقيقة
في امرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة في الانسان
والفرس وليس بمشترك بل هو متواطئ والثاني ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع النفي من لوازم
الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل يصح عرفا ولغة ان يقال انه لم يامر والدليل الاول اعم
لان الثاني انما يدل على ان الامر الذي هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح اعني مصدر فعل حتى يشتق منه
امر بمعنى فعل وبامر بمعنى يفعل ولا يدل على ان الامر الذي هو اسم لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشان
ذكره في المصباح وفي هذا الكلام اشارة الى ما سبق من ان الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل استعلاء وعلى
اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء والاول اسم والثاني مصدر بمنزلة القول والخبر والخلاف في ان الاول هل يطلق
حقيقة على الحاصل من المصدر اعني الشان والثاني هل يطلق على الفعل الذي هو مصدر فعل يفعل ثم اجاب عن احتجاج
الخصم بان تسمية الفعل امرا كما في قوله وما امر فرعون برشيد وغيره من الآيات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب
على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به فيكون من آثاره وقد يقال شبه الداعي الى الفعل بالامر فيكون الفعل مامورا
فتسمى الفعل امرا تسمية للمفعول بالمقدر كتسمية المشئون اي المقصد بالشان الذي هو مصدر شانت اي قصدت وذكر الامام
في المحصول ان الاظهر ان المراد من لفظ الامر في الآية هو القول لما تقدم من قوله تعالى فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما
امرهم به وما امر فرعون برشيد فوصفه بالرشد مجاز من باب وصف الشيء بوصف صاحبه **قوله** سلمنا لما كان
الاصل وهو كون الامر حقيقة في الفعل بحثا لغويا رجع بما يمكن اثباته بالنقل عن ائمة اللغة او الشيوع في الاستعمال سلمه
واشتغل بما هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل موجبا او غير موجب فابطل التفريع ثانيا والدليل ثالثا اما الاول
فلان الدلائل المذكورة على ان الامر للايجاب انما يدل على ان الامر بمعنى القول المخصوص للايجاب ولا يدل
على ان الامر بمعنى فعل النبي صلى الله عليه وسلم للايجاب على ما سياتي بيانه واستدل المصنف رح على ان الفعل
غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يراد الفعل لان المشترك لا عموم له ولما كان من مذهب الخصم

قلت
لكن يتعين في الفعل الاصل ولا يلزم ان يكون
الامر بمعنى الفعل فيه + اي نفي الامر
بمعنى فعل لكن يصح نفيه + اي الدليل الذي
عرفا ان يقال لم يامر + اي الدليل الذي
الامر الذي هو مصدر ليس حقيقة في الفعل
هو امر ليس حقيقة في الفعل الذي هو بمعنى الشان +
يتحقق امر اي الشان اذا الفعل يجب + قوله اذا الفعل الخ
بيان لملازمة الجواب بين الفعل والامر + سلمنا انه
حقيقة فيه + اي في الفعل لكن الدلائل تدل على ان
القول للايجاب لا الفعل + اي الدلائل التي تدل
على ان الامر للايجاب بمعنى
القول المخصوص

عموم المشترك اعرض عن الاستدلال الى المنع لان الخصم هو الذي يستدل على كون الامر للايجاب قولا كان او فعلا فيكفينا ان
نقول لا نسلم ان الامر بمعنى الفعل مراد من الادلة الدالة على كون الامر للوجوب في غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فظ على ما تعرفه واما
في هذه الآية فلتوقفه على عموم المشترك وهو ممنوع واما الثاني وهو البطال كون الفعل موجبا فلان تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الاصل
بحصول المقصود بواحد اتفاقا وههنا اللفظ موضوع للايجاب اتفاقا فالقول بكون الفعل ايضا للايجاب مصير الى ما هو خلاف الاصل فلا يرتكب الا بدليل
كما في تعدد المدلول مع اتحاد الدال اعني الاشتراك واطلاق المترادف على توافق القول والفعل في الدلالة على الايجاب خلاف الاصطلاح
لانه انما يطلق على توافق اللفظين لكن المقصود واضح وقد يقال ان الموضوع للمعاني انما هي العبارات لا غير وهي وافية بالمقاصد بل زائدة
عليها فيكون الدال على الايجاب هو القول لا الفعل وايضا المقصود بالامر من اعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام ومناط الثواب والعقاب فيجب ان يخص بصيغة
لا يحصل لغيرها كمقاصد الماضي والحال والاستقبال لا يحصل الا بصيغها وكلاهما ضعيف لان انحصار الموضوع في اللفظ وفائه بالمقاصد ممنوع
وعلى تقدير التسليم لا ينافي كون الفعل للايجاب لان القائلين لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون انه يجب علينا اتباع النبي صلى الله عليه
وسلم في افعاله التي ليست بسهو ولا طبع ولا مختصة به للدلائل الدالة على ذلك وعظم المقصود لا يقتضي اتحاد الدال عليه بل تعدده لشدة الاهتمام به وكثرة
الاحتياج اليه لهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيما لهم اهتمام به واما الثالث وهو البطال احتجاجهم على الفرع فلان كونه فعلا موجبا مستفاد من قوله
عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي وهو صيغة الامر لا من نفس الفعل والا لما احتيج الى هذا الامر بعد قوله تعالى قل اطيعوا الله واطيعوا الرسول وفي عبارة
المص تسامح لان القول بان كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم والاقرب ان يقال وجوب الاتباع في الصلوة ثبت
بهذا الحديث لا بالفعل فالموجب هو القول لا غير ثم عارض تمسكهم بالسنة بما روى ابو سعيد الخدري رضي بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي
باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما رأى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت
فقال صلى الله عليه وسلم ان جبريل اتاني فاخبرني ان فيهما قذرا فاذا جاء احدكم المسجد فليتفقد فان رأى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما وبما
روي انه صلى الله عليه وسلم واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال اني لست مثلي يطعمني ربي ويسقيني فلو كان الفعل
موجبا لما انكر عليهم نعم ما قال الامام الغزالي رحمه الله انهم لم يتبعوا في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم في البعض دليلا ولم يصر مخالفتهم في البعض
دليلا **قوله** وموجبه لما فرغ من بيان ما هو المدلول الحقيقي للفظ الامر شرع في بيان ما هو المدلول الحقيقي لمسماه اي عنى
بصيغة افعل وقد اختلفوا في ذلك فذهب ابن سريج من اصحاب الشافعي رحمه الله الى ان موجب الامر اي الاثر الثابت به التوقف
لانه يستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجازا اتفاقا فعند الاطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب
التوقف الى ان تبين المراد فالتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال لا في تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع بالاشتراك
للقطع للوجوب والندب والاباحة والتهديد وذهب الغزالي وجماعة من المحققين الى ان التوقف في تعيين الموضوع له لانه
الوجوب فقط او الندب فقط او مشترك بينهما لفظا **قوله** التاديب هو قريب من الندب الا ان الندب لثواب الآخرة
والتاديب لتهذيب الاخلاق واصلاح العادات وكذا الارشاد قريب منه الا انه يتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد
هو التخويف ويقرب منه الانذار مثل قوله تعالى قل تمتع بكفرك قليلا فانه ابلاغ مع تخويف وقوله كلوا للامتنان على العباد
بقرينة قوله مما رزقكم الله وقوله ادخلوها اي الجنة للاكرام بقرينة قوله بسلام آمنين وقوله

الموجب
التوقف عند ابن سريج في بيان المراد لا في تعيين معان مختلفة وهي عشر
الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة
والندب كقوله تعالى فكاتبوهم
التاديب كقوله عليه السلام كل مما يليك
الارشاد كقوله تعالى واستشهدوا
الاباحة كقوله تعالى كلوا واشربوا
التهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم

انجلى انكشفى جعله للتمنى لانه استطال تلك الليلة حتى كان انجلاءها بالصبح من تسهيل المحالات التى لا رجاء فى حصولها
وقوله القوا احتقار لسحرهم فى مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة الحال والتكوين هو الايجاد **قوله** قلنا ابطل دليل التوقف
بانه منقوض بالنهى فانه ايضا يستعمل لمعان مع ان موجبه ليس التوقف للعلم الضرورى بانه ليس موجب الفعل ولا الفعل واحدا
ثم عارضه بانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهى ايضا التوقف لانه امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل ثم ابطل المعتزلة
القائلة بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم بطلان حقائق الاشياء لاحتمال تبدلها فى الساعات
او بطلان حقائق الالفاظ بان لا يتحقق حملها على معانيها لاحتمال نسخ او خصوص او مجاز او اشتراك الثانى ان الاحتمال
انما ينافى القطع باحد المعانى لا الظهور فيه ونحن لا ندعى ان الامر محكم فى احد المعانى بحيث لا يحتمل غيره الا بل ندعى انه ظاهر فى
الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لا وجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه وههنا نظر اما اولا فلان الواقفين فى
الامر واقفون فى النهى وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافى ذلك لان التوقف فى الامر توقف فى ان المراد
هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب او راجحا وهو الندب او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف فى النهى توقف
فى ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهية او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف فى
كل منهما توقف فيما يحتمله فمن اين يلزم التساوى وعدم الفرق بين الفعل والكف واما ثانيا فلان الاحتمال فى الامر والنهى احتمال
ناش عن الدليل على تعدد المعانى وهو الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال فاين هذا من احتمال تبدل الاشياء او احتمال الالفاظ
لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق **قوله** وبيان العاقبة نحو ولا تقتدوا هكذا وقع فى اكثر النسخ وفى بعضها لا تقتدروا والحق
انه سقط ههنا شىء من قلم الكاتب والصواب ان يكتب هكذا وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا والياس نحو لا تعتذروا
قوله وهذا الاحتمال اى اعتباره والتوقف بسببه يبطل الحقائق **قوله** وعند العامة اى اكثر العلماء موجب الامر واحد
لان الغرض من وضع الكلام هو الافهام والاشتراك مخل به فلا يرتكب الا عند قيام الدليل وهذا ينفى القول باشتراكه لفظا
بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعى او بينهما وبين الاباحة او بين الثلثة وبين التهديد على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن
ابن شريح ولا ينفى القول باشتراكه معنى بين الوجوب والندب لان موجبه واحد وهو الطلب جازما كان او راجحا وقد يعبر عنه
بترجيح الفعل او بين الوجوب والندب والاباحة على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة فان موجبه حينئذ ايضا واحد وهو الاذن فى
الفعل ثم اختلف القائلون بان موجبه واحد من الامور المذكورة فى ذلك الواحد على ثلثة مذاهب فقال بعض اصحاب الشافعى
انه الاباحة لانه لطلب وجود الفعل واذنا للمتيقن الاباحة وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو احد قولى
الشافعى رح انه الندب لانه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك واذنا الندب لاستواء الطرفين
فى الاباحة وكون المنع عن الترك امرا زائدا على الرجحان وقال اكثر العلماء انه الوجوب لانه كمال الطلب والاصل فى الاشياء
الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعل الاباحة او الندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا
وهو قلب المعقول ولما كان هذا اثباتا للغة بالترجيح اعرض عنه المص وتمسك بالنص ودلالة الاجماع اما النص فآيات
منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان تعليق الحكم بالوصف

مشعر بالعلية فنحو فهم وحذرهم عن اصابة الفتنة في الدنيا والعذاب في الآخرة يجب ان يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي
ترك المامور به كما ان موافقته الاتيان به لانه المتبادر الى الفهم لا عدم اعتقاد حقيته ولا حمله على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب
او الندب مثلا فيحمل على غيره يقال خالفني فلان عن كذا اذا اعرض عنه وانت قاصد اياه مقبل عليه فالمعنى يخالفون المؤمنين
عن امر الله تعالى وامر النبي صلى الله عليه وسلم ويجوز ان يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض اي يعرضون عن الامر
ولا يأتون بالمامور به فسوق الآية للتحذير عن مخالفة الامر وانما يحسن ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة او العذاب اذ الامر للتحذير
عما لا يتوقع فيه مكروه ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان المامور به واجبا اذ لا تحذير في ترك غير الواجب
لا يقال هذا انما يتم على تقدير وجوب الخوف والحذر لقوله تعالى فليحذر الذين وهو اول المسئلة وعلى النزاع وعلى تقدير كون امر
عاما وهو هم بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب لانا نقول لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب في الجملة والامر
بالحذر من هذا القبيل بقرينة السياق فانه لا معنى ههنا للندب او الاباحة بل الحذر عن اصابة المكروه واجب وامره مصدر مضاف
من غير دلالة على معهود فيكون عاما لا مطلق وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب لان المدعى ان الامر المطلق للوجوب ولا نزاع في انه قد يكون
لغيره مجازا بمعونة القرائن والاقرب ان يقال المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة
الامر حراما وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد ومنها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا
ان يكون لهم الخيرة من امرهم الضمير في لهم لمؤمن ولمؤمنة جمع لعمومها بالوقوع في سياق النفي وفي امرهم لله ورسوله جمع
للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهما شيئا وتكلموا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما
في جميع اوامرهما بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط مثل اذا جاءك رجل فاكرمه وهذا اولى من القول بوقوعه في سياق
النفي ثم لا بد ههنا من بيان امرين احدهما ان القضاء ههنا بمعنى الحكم وتحقيقه انه اتمام الشيء قولا كما في قوله تعالى
وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي حكم او فعلا كما في قوله فقضاهن سبع سموات اي خلقهن واتقن امرهن ولا يخفى ان الاسناد
الى الرسول يأبى هذا المعنى فتعين الاول واما اطلاقه على تعلق الارادة الالهية بوجود الشيء من حيث انه يوجبه
فمجاز وثانيهما ان المراد من الامر هو القول دون الفعل او الشيء على ما ذكروا في قوله تعالى اذا قضى
امرا اي اراد شيئا وذلك لانه لو اريد فعل فعلا او شيئا فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين منه ولو اريد
حكم لفعل او شيء احتيج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي خيرة
على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم بندب فعل او شيء او اباحة وح تثبت الخيرة وعلى تقدير ان يكون
الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة تثبت المدعى وهو ان الامر بالشيء يقتضي نفي الخيرة للعباد

ولزوم المتابعة الانقياد فظهر ان المراد من الامر في قوله تعالى من امرهم هو القول المخصوص اما بمعنى المصدر او نفس الصيغة سواء جعل
امر انتصابا على المصدر او التمييز لما في الكلام من الابهام او الحال على ان المصدر بمعنى اسم فاعل كما تقول جاءني زيد راكبا فاعجبني ركوبه و
منها قوله ما منعك ان لا تسجد اي ما منعك من السجود على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود مجازا الا ان المانع من الشيء داع الى نقيضه
والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم والا فله ان يقول انك مأمور
السجود فعلام اللوم والانكار والتوبيخ فان قلت هذا لا يدل الا على كون الامر بالسجود للوجوب ولا نزاع لاحد في استعمال الامر لذلك
وانما النزاع في كونه حقيقة له وخاصا به قلت اطلاق قوله اسجد والا دم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك دون ان يقول امرتك
امر ايجاب والزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع في ان المقيد بالقرينة يستعمل في غير الايجاب مجازا ومنها
قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته
على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعني تاثير قدرته في المراد بالشاهد اعني امر المطاع للمطيع في حصول المامور به من غير
امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس ههنا قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم
والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى انه حقيقة في الكلام وان الله قد اجرى سنته في تكوين الاشياء ان يكون بهذه الكلمة وان
لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي
المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر وتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى ولما
لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف ايضا ازلي فلا بد ان تعلق
بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد مامور بذلك وبعضهم على ان الكلام في الازل لا يسمى خطابا حتى يحتاج الى مخاطب **قوله** على
المذهبين اي سواء كان قوله كن فيكون مجازا او حقيقة يكون الوجود والحدوث مرادا من هذا الامر اعني امر كن اما على الثاني فظاهر لان
معناه نقول له احدث فيحدث الكلام وبعد الامر بالوجود تحقق الوجود عقيبه واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة الايجاد اي نظيره الواقع موقعه النازل منزلته
حيث مثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتب وجود المامور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم
الجامع وهذه العبارة انما اوردها فخر الاسلام وغيره في التقرير الثاني اعني كون الكلام على حقيقته فقالوا لو لم يكن الوجود مقصودا بهذا الامر
لما استقام ان يكون قرينة للايجاد اي لما صح ان يكون الامر نظير الايجاد ومنزلته في تكون الاشياء به على ما هو اي الاشعري لانه انما
يكون نظيره ومنزلته اذا ترتب عليه الوجود والتكون كما ترتب على التكوين والايجاد وجمهور الشارحين على ان معناها لما صح ان يكون
الامر ضميمة الايجاد ومقرونا به في وجود الاشياء وتكونها على ما جرت السنة الالهية من ضم امر كن الى صفة التكوين عند ارادة تكون
المكونات اظهارا لعظمته واعلاما للملائكة وان كان التكوين كافيا في ذلك غير مفتقر الى شيء آخر وذلك لانه لا معنى لضم شيء الى الغير
في تحقق موجبه الا اذا كان له اثر في ذلك وقصد به بذلك الغير وفي الكلام اشارة الى دفع ما يتوهم من ان الوجود لو كان بالامر
والايجاد جميعا لزم افتقار صفة التكوين الى شيء آخر هو امارة النقصان ولتوهم ورود الاشكال ذهب بعضهم الى ان ضمير يكون للوجود دون
الامر وان المراد بالايجاد هو الامر نفسه والمعنى لما صح ان يكون الوجود قرينة الامر اي اثرا له مقرونا به مرتبا عليه وبالجملة فسواء جعلنا هذا
الكلام حقيقة او مجازا يجب ان يكون الوجود مرادا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا بامر كن يكون مرادا لجميع اوامر الله تعالى

ترتب وجود الامور به
عليه وطولا ان الوجود يتعين
من الامر لما صح هذا التمثيل
فيكون الوجود مرادا بهذا
الامر ولا يصح ارادة الصوت
اذ يكون وجود الامر لوجود الماموره
تكذا في كل امر من الصوت
لان مناه كن فاعلا لهذا
الفعل فيكون الوجود
مرادا في كل امر من الصوت
لان كل امر من الصوت
مناه كن فاعلا لهذا

فاعلا لهذا الفعل فقوله كل
اسم كن فاعلا للصلوة وزكي
اي كن فاعلا للزكوة وثبت
ان كل امر وقع امر بالكون
فيجب ان يكون ذلك
الفعل الا ان هذا اسم
كون الوجود مرادا من كل
امر فيعم الاختيار فاثبت
وثبت الوجود لانه مفض
الى الوجود وغيرها من التوقف
كقوله تعالى فيكون اي
وقوله

لانها كلها من قبيل امر كن لان معنى اقيموا الصلوة كونوا مقيمين للصلوة وعلى هذا القياس الا ان المراد في امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث
من كان التامة وفي امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشيء على صفة من كان الناقصة واذا كان كل امر من امر الله تعالى طلبا
للكون بحيث يكون المطلوب اي حدوث الشيء في امر التكوين وحصول المامور به في امر التكليف الا انه لو جعل الوجود والتكوين مرادا من جميع
الاوامر حتى امر التكليف لزم اعدام اختيار العبد في الايمان بالفعل المكلف به بان يحدث الفعل شاء او لم يشاء كما في امر الايجاد وح يبطل
قاعدة التكليف اذ لا بد فيه ان يكون المامور نوع اختيار وان كان ضروريا تابعا لمشية الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله
والا لصار ملحقا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا في كل امر للتكليف بل نقل الشرع لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب له لان الوجوب
مقيس الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب بعد ما كان لازمه الوجود وحاصل ما ذكره فخر الاسلام ان اعتبار
جانب الامر يوجب وجود المامور به حقيقة واعتبار كون المامور مخاطبا مكلفا يوجب التراخي الى حين ايجاده اياه فاعتبرنا المعنيين
واثبتنا بالامر اكدا يكون من وجه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخي الوجود الى حين اختياره فان قلت فعلى هذا يكون
الامر حقيقة في طلب الوجود وارادته مجازا في الايجاب قلت نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة شرعية في الايجاب اذ لا وجوب الا بالشرع فان
قلت الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد صرحوا بانه الوجوب قلت نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل وارادته مع المنع عن النقيض وهو
ايجاب والزام لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم عن الطلب فالامر حقيقة لغوية في الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل
وارادته جزما حقيقة شرعية في الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل والادلة تدل
بعضها على الاول وبعضها على الثاني ولقائل ان يقول لا نم ان صيغة الامر في اللغة لارادة المامور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الارادة
بل قد يكون معها فيحصل المامور به في اوامر الله تعالى وقد يكون بدونها فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين اوامره واوامر العباد في
نفس مدلول اللفظ ولا بان اوامر الشرع مجازات لغوية واليه لو كان امر كن لطلب وجود الحادث وارادة تكونه من غير تخلف وتراخ
وكان ازليا يلزم قدم الحوادث واليه اذا كان ازليا لم يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشيء على ما نبئ عنه الآية فالاولى ان الكلام
مجاز او تمثيل لسرعة التكوين من غير قول وكلام ومنها قوله تعالى فعصيت امري اي اتركت موجبه دل على ان تارك المامور به عاص وكل
عاص مستحق الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها اي ماكثا المكث الطويل والوعيد على الترك دليل
الوجوب ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر المطلق وهو معنى الوجوب فان قيل من اين يعلم ان الوعيد
والذم على ترك المامور به ولو سلم فمن اين يعلم الوجوب في مطلق الامر قلنا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق واما دلالة الاجماع
على ان موجب الامر المطلق هو الوجوب فلاتفاق اهل اللغة والعرف على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل ليدل
على انه طلب الفعل جزما وهو الوجوب واليه لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وبهذا القدر كاف في اثبات مدلولات
الالفاظ **قوله** مسئلة اختلف القائلون بان الامر للوجوب في موجب الامر بشيء بعد حظره وتحريمه فالمختار انه اليه للوجوب بالدلائل المذكورة
فانها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره ولقائل ان يقول الدلائل انما هي في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع
التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب والندب زيادة لا بد لها من دليل وقيل للندب كالامر بطلب الرزق وكسب
المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير فاذا انصرفت عن الجمعة فسادم بشيء وان لم تشره وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد

مسئلة اذا ورد الحظر لما قلنا وقيل للندب كما في ما تبغوا من فضل الله واطلبوا الرزق وقيل للاباحة كما في فاصطادوا فقلنا ثبت ذلك بالقرينة اي الندب والاباحة فان الاستيناس والاصطياد والانتشار مستحب العباد وقد ينبئ ان ثبتنا على وجه تطلب المنفعة بالجمعة

بعد الاحلال ۔ اجیب بان المثال الجزئی لا یصحح القاعدة الکلیة بجواز ان یثبت الندب والاباحة من الآیتین بقرینة القرینة وهی
ان مثل الکسب الاصطیاد انما شرع حقا للعبد فلو وجب لصار حقا علیه فیعود علی موضوعه بالنقض وذکر الامام السرخسی ان قوله تعالی
وابتغوا من فضل الله للایجاب لما روی عن رسول الله علیه السلام انه قال طلب الکسب بعد الصلوة هو الفریضة بعد الفریضة
وتلا قوله تعالی فاذا قضیت الصلوة واعلم ان المشهور فی کتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاکثرین وللوجوب عند البعض
وذهب البعض الی التوقف ولیس القول بکونه للندب مما ذهب الیه البعض ولا نزاع فی الحمل علی مقتضیه المقام وعند انضمام
القرینة **قوله** مسئلة قال فخر الاسلام اذا اریدبالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقیقة وقال الکرخی والجصاص انه مجاز
والظاهر ان هذا الاختلاف لیس فی صیغة الامر من وجهین احدهما ان فخر الاسلام بعد ما اثبت کونها حقیقة للوجوب خاصة
ونفی الاشتراک اختار القول الاول وهو ان الامر حقیقة اذا اریدبه الاباحة او الندب وقال هذا صحیح وثانیهما انه استدل
علی کونه مجازا بصحة النفی مثل ما امرت بصلوة الضحی او صوم ایام البیض ولا یخفی ان لا دلالة فی هذا علی کون صلوة الضحی
او صوم ایام البیض مجازا وانما یدل علی ان اطلاق لفظ الامر علی هذه الصیغة لیس بحقیقة بل الخلاف فی
ان اطلاق لفظ امر علی الصیغة المستعملة فی الاباحة او الندب کما فی قوله تعالی کلوا واشربوا وقوله تعالی
فکاتبوهم ونحو ذلک حقیقة او مجاز وهذا ما ذکر فی اصول ابن الحاجب وغیره ان المندوب مامور به خلافا للکرخی
وابی بکر الرازی وهو الجصاص والمباح لیس بمامور به خلافا للکعبی فالجمهور علی ان لفظ الامر حقیقة فی الندب
لان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به ولان اهل اللغة مطبقون علی ان الامر ینقسم الی امر ایجاب وامر ندب
وهذا لا ینافی کون صیغة الامر مجازا فی الندب واما الاباحة فالجمهور علی ان لفظ الامر مجاز فیها لان الامر للطلب وهو یستلزم
ترجیح المامور به علی مقابله واما عند الکعبی فالمباح واجب لکونه ترک الحرام او مقدمته له فیکون مامورا به وجوابه ان المباح
الذی یحصل به ترک الحرام لا یتعین لذلک بل یجوز ان یحصل بمباح آخر ولا یلزم کونه واجبا فخبر الآیة یجب ان یکون واحدا
مبهما من امور محصورة معینة والمباحات التی یحصل بها ترک الحرام لیست کذلک فهذا حاصل جید الکلام فخر الاسلام لولا تظلم
الندب والاباحة فی سلک واحد وتخصیص الخلاف بالکرخی والجصاص فلهذا ذهب اکثر الشارحین الی ان هذا الاختلاف
انما هو فی صیغة الامر واقول الکلام فخر الاسلام بان الامر حقیقة للوجوب خاصة عند الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام
القرینة کما ان المستثنی منه حقیقة فی الکل خاصة بدون الاستثناء وفی الباقی مع الاستثناء ولما کان فساد هذا
التاویل ظاهرا تادیته الی ابطال المجاز بالکلیة بان یکون مع القرینة حقیقة فی المعنی المجازی ولانه یجب فی الحقیقة
استعمال اللفظ فیما وضع له ای دل علیه بلا قرینة ذکره والمراد تاویلا آخر وهو ان اللفظ المستعمل فی جزء ماله لیس بمجاز بناء

على انه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عليه لان المغير من الوجود ان يجوز وجود كل منهما بدون الآخر
ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعنده اللفظ استعمل في غير ما وضع لاي في معنى خارج عما وضع له فمجاز والا فان استعمل في
عينه فحقيقة والا فحقيقة قاصرة وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة
فيهما فيؤول الخلاف الى ان استعمالها في الندب او الاباحة من قبيل الاستعارة ليكون مجازا ام من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون
حقيقة قاصرة فذهب البعض الى انه استعارة بجامع اشتراك الثلثة في جواز الفعل الا انه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك
على التساوي في الاباحة وعلى رجحان الفعل في الندب وكل من الندب والاباحة مقيد بجواز الترك فلا يجتمع مع الوجوب المقيد
بامتناع الترك فلا يكون جزءا له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب في فعل واحد لامتناع
صدق احدهما على الآخر فانه لا ينافي الجزئية كالسقف والبيت فالحاصل ان ليس الندب او الاباحة مجرد جواز الفعل ليكون
جزءا للوجوب بمنزلة الجنس بل الثلثة انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم تخص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه
مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر
لامغائر ولم يجعله جزءا قاصرا بالتحقيق وذهب المصنف الى ما اختاره فخر الاسلام وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن قرره على
وجه يندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله انه ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا
او متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل
على الجزء الاول من الندب او الاباحة اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك
او امتناعه وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك ولا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب
من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء
ويكون معنى استعمالها في الاباحة والندب هو استعمالها في جزءيهما الذي هو بمنزلة الجنس وثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل
لا بدلالة اللفظ وثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض
او الاثر الثابت به اعني كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك او كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب او يستحق العقاب
تاركه فلا نم ان جواز الفعل جزء من مفهومه ما نقل عن المصنف من ان عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل فمم بمقدمتين قلت هذا
مبني على ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والاباحة هو عدم الحرج لا في الفعل ولا في الترك وان الماذون فيه
جنس الواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وكونه ماذونا فيه والمناقشة في امثال ذلك
مما لا يليق بهذه الصناعة الا ترى ان قولهم الامر حقيقة في الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابقي للفظ
قم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة واراد تهما منه و
لا ضرورة في حمل كلامهم على ان المراد به انه يستعمل في جنس الندب والاباحة عدولا عن الظاهر وما ذكر من ان الامر لا يدل على جواز الترك اصلا ان اراد بحسب الحقيقة
فغير مفيد وان اراد بحسب المجاز فمم ثم يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزءا في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او متساويا بجامع
اشتراكهما في جواز الفعل والاذن فيه قلت هو كما صرحوا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع ارادة منه فان ذلك من حيث ان افراد الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد

باب الامر
الفصل الاول
يثبت بالامر جواز الوجوب فيكون اطلاق اسم الكل على الجزء وهذا معنى قوله لان الامر دال على جواز الفعل والترك جميعا لا بدلالة الامر على جواز الترك بل بحكم الاصل والعدم الترك لا بدلالة الامر على جواز الترك

١٥

يدل على ذاتيات الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر
في الندب والاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه وثبت خصوصيته كونه مع جواز الترك او بدونه
بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة الا ترى انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان
على الفرس بجامع كونه حيوانا او ماشيا او نحو ذلك بل قد يطلق على المطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصيته
وبالجملة لا يخفى على المتامل المنصف الفرق بين صيغة افعل ولا تفعل عند قصد الاباحة بان مدلول جواز الفعل
ومدلول الثاني جواز الترك لا ان مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا
هذا الامر للندب وبين قولنا هو للاباحة اذا المراد انه مستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه مستعمل في
جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا يرى حيوان
ويطير حيوان فان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول مستعمل في الانسان والثاني في الطير ولا يخفى ان هذا ابحث
الدقيق لا يتم الا بما ذكرنا من التحقيق **قوله** هذا اذا استعمل يعني ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك
فارتفاعه يجوز ان يكون بارتفاع الجزئين جميعا وان يكون بارتفاع احدهما فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز
الثابت في ضمن الوجوب وعند الشافعي رح يدل لان دليل الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل
النسخ لا ينافي الجواز لجواز ان يرتفع المركب بارتفاع احد جزئيه فبقي دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق
واما عند قيام الدليل فلا نزاع وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم
ودلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على اللازم المجازي فعلى
تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف الرائين حتى يلزم انقلاب
اللفظ عن الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد **قوله** فعلى عموم الفعل شموله افراده وتكراره وقوعه مرة بعد
اخرى وذلك بايقاع افعال متماثلة في اوقات متعددة فان كان الامر مطلقا يجب فيه المداومة وان
كان موقتا يجب ايقاعه في ذلك الوقت مدة العمر مثل صلوا الصلوة الفجر يجب العود الى الصلوة في كل فجر فيقيد الزمان
في مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد في زمان ويفتقر قال في مثل طلقي نفسك لجواز ان يقصد
العموم دون التكرار وعامة او امر الشرع مما يستلزم فيه العموم المتكرار فلذا اقتصر في تحرير المبحث على
ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة ثم لا خلاف في ان الامر المقيد

بقرينة العموم والتكرار او الخصوص والمرة يفيد ذلك وانما الخلاف في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار
في الازمان اما العموم فلانه علق على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من طلب منك الضرب على قصد انشاء الطلب ولان الاخبار عنه يستعرض
جوابه واما التكرار فلان الاقرع بن الحابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حين سأل العام هذا ام للابد لا يقال لو فهم
لما سأل لانا نقول علم ان لا حرج في الدين وان في حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل وجوابا ثانيا لانهم انه فهم
التكرار بل انما سأل لاعتبار الحج لسائر العبادات من الصلوة والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرر الاوقات وانما اشكل عليه الامر من جهة انه
لدى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب اعني البيت وهو ليس بمتكرر وفي اكثر الكتب ان السائل هو سراقة تمال في حجة الوداع العام هذا ام
للابد لا تعلق له بالامر واما حديث الاقرع بن الحابس فهو ما روى ابو هريرة ان النبي عليه السلام قال يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج
فحجوا فقال الاقرع بن الحابس اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم المعنى لو قلت لتقرر الوجوب
كل عام على ما هو المستفاد من الامر قلنا بل معناه لصار الوقت سببا لانه عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرائع الثاني مذهب الشافعي رح
وهو انه لا يوجب العموم والتكرار لكن يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة او متكررا ولهذا يتقيد بكل منهما مثل اضربه قليلا او كثيرا مرة او
مرات وذلك لما مر من سؤال الاقرع ومن كونه مختصرا من اطلب منك ضربا او افعل ضربا والنكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر
معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم ووحد الضمير في قوله يحتمله باعتبار ان المقسم من العموم والتكرار واحد الثالث مذهب بعض العلماء وهو انه
لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس
قيد الامر بالصلوة بتحقق وصف دلوك الشمس وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من
مطلق الامر المطلق او المعلق بشرط او المقيد بوصف ولا يلزم تكرار المشروط بتكرار الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف
السبب فانه يقتضي وجود المسبب فان قيل الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه وح لا معنى لقوله لا يحتمل الامر
لان الخصم لم يدع انه المطلق الامر بل المقيد بشرط او وصف قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار والمرة
سواء كان موقتا بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك وح لا اشكال فظاهر عبارة المص ان المعلق بالشرط
او الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجبه على هذا المذهب حتى لا ينتفي الا بدليل كما صرح به المص في مسئلة ان دخلت الدار فطلقي نفسك واذا عبر
في التقويم عن هذا المذهب بان المطلق لا يقتضي التكرار لكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرره فان قيل كيف يؤثر التعليق في اثبات ما لا يحتمله
اللفظ قلنا ليس ببعيد فان التقييد ربما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق او العتاق عند الاطلاق يوجب الوقوع في الحال واذا
علق بالشرط يتأخر الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وهو ان الامر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة
سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار او معلقا بشرط او وصف مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضي اشتراء اللحم الا مرة واحدة وانما
يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرار السبب مثلا وهذا معنى قول الامام السرخسي هو المذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار
ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بصفة الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يعد به ممتثلا ويحتمل كل الجنس
بدليله وهو النية وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتعين او اعتبارا
اعني المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات

وكثرة الاخبار والجزئيات لا يمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فاثبت الا بالنية فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح التفسير به بل يلغى لفسد اثبات
وصم عشرة ايام او كل يوم او نحو ذلك قلنا لا نم انه تفسير بل تغيير لما لا يحتمله مطلق لفظه ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون
الوقوع بلفظ العدد بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلثا او واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء واما الفرق بين طلقتك وطلقي نفسك
فقد سبق في بحث الاقتضاء وتقابل ان يقول لا نم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشيء من ادوات العموم والاستغراق يكون
يعني كل فرد لا يعني مجموع الافراد فان سلمت انه اليفيد واحدا اعتباريا فهو لمطلق اذ لا يعني باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه مراد ايقاع كل فرد
من افراد الفعل قوله وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما قد فرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس يحتمل العدد مسئلة عدم قطع نساء السارق في
الكرة الثانية وكلام القوم صريح في ابتنائها على ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد قال فخر الاسلام وعلى هذا يخرج
ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة فلم يحتمل العدد اي كل اسم فاعل دل على مصدره لم يحتمل مصدره العدد
فاللام في المصدر عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل لمصدره وبه يحصل الربط فيصح الكلام والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه الفاعل
لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الامر يعني السارق الذي سرق سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الا على الذي هو مجموع
السرقات والا لتوقفت قطع السارق على آخر الحيوة اذ لا نعلم تحقق جميع سرقاته الا به وهو باطل بالاجماع ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يده واحدة بالاجماع
فالمعنى الذي سرق التي سرقت سرقة واحدة تقطع من كل واحد منهما يده واحدة وهي اليمنى لدليل الاجماع وان قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه ايمانهما
فلا يكون قطع ايديهما مراد السلف ولا يمكن تكرار الحكم بتكرار السبب لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا فان المحل باق وهو البدن وكلام المصنف
في ابتنائه المسئلة على مصدر الامر اعني قطعوا فان الواحد الحقيقي متعين للاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمين مراد اجماعا فلا يدل الآية على
قطع اليسار ولا يتناوله النص وانما عدل عن تقرير القوم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا اسم وهو لا يقتضي عموم المعدود ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي
بالمجموع وجوابه ان المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا قوله فصل لا نزاع في اطلاق القضاء والاداء بحسب اللغة على
الاتيان بالمؤقتات وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان بها بعد حينها والاول ونحو ذلك واما بحسب اصطلاح
القضاء عند اصحاب الشافعي رح فيختصان بالعبادات المؤقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء فلهذا قالوا الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا
اولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا وقولهم مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النائم والحائض
اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا
لخلل في الاول وقيل لعذر فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة منفردا يكون اعادة على الثاني لا ان طلب الفضيلة عذر لا على الاول لعدم الخلل
وظاهر كلامهم ان الاعادة قسيم مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء بقوله اولا على انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة
ما فعل ثانيا لا اولا وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قوله في تعريف الاداء اولا متعلق بقوله المقدر له شرعا احترازا
عن القضاء فانه واقع في وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث قال فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فقضاء صلوة النائم والناسي عند الذكر
قد فعل في وقتها المقدر له ثانيا لا اولا وعند اصحاب ابي حنيفة الاداء والقضاء من اقسام المأمور به موقتا كان او غير موقت فالاداء
تسليم عين ما ثبت بالامر واجبا كان او نفلا والقضاء تسليم مثل ما وجب بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه
به اذ الوجوب انما هو بالسبب وحرف تسليم عين الثابت مع ان الواجب صفة في الذمة لا يقبل التعرف من العبد فلا يمكن اداؤه

عينه وذلك لان المتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة في وقتها او ايتاء ربع العشر الى اهل
العينية والمثلية بالقياس الى ما علم من الامر انما ثبت بالسبب في الذمة وعلى هذا الاحاجة الى ما يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها
فاحدهما يحصل بفراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه والثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى اقيموا الصلوة او بما هو في
معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ومعنى تسليم العين او المثل في الاحوال الاعراض ايجادها والاتيان بها فان العباد حق الله تعالى
فالعبد يؤديها ويسلمها اليه تعالى ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعلم اداء الزكوة والامانات والمنذورات والكفارات وقال الثابت بالامر دون الواجب
ليعلم اداء النوافل واعتبر في القضاء الوجوب لانه مبني على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه فافسده فقد صار
بالشروع واجبا فيقضي والمراد بالواجب ههنا ما يلزم الفرض ايضا ويضم قيد مثل الواجب بان يكون من محمد من وجب عليه احترازا عن اصرف وراهم الغير
الى دينه فانه لا يكون قضاء وللمالك ان يسترها من رب الدين وكذا اذا نوى ان يكون ظهرا مؤديا قضاء عن ظهر امس او عصره قضاء عن ظهر الامس مع
قوة المماثلة بخلاف صرف النفل مع ان المماثلة فيه ادنى فان قلت قد دخل في تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد
بعد الاحلال والتسمية اذا قلت المباح ليس بمامور به عند المحققين فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا ولهذا قال فخر الاسلام تعريف الاداء
بتسليم عين الواجب بالامر وقد دخل في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب يعني ان الاداء والقضاء من
اقسام المامور به فان جعل امرا اسما للطلب الجازم كما هو رأي البعض اختص الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من اقسام موجب الامر وان جعل اسما للطلب
جازما كان او راجحا على الترك او مساويا له دخل في المامور به الواجب والمندوب والمباح فيكون الاتيان بالنفل وهو ما ثبت فاعله ولا يسمى تاركه و
هذا معنى المندوب اذا فسر تسليم عين الواجب او المندوب ولا يختص بموجب الامر ولم يتعرض للمباح اذ ليس في العرف اطلاق الاداء عليه كالاصطياد
مثلا الا ما ذكره صاحب الكشف من انه ينبغي ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة للندب والاباحة لان الكل موجب الامر وذلك لانه توهم
ان معنى كلام فخر الاسلام هو انه قد دخل في الاداء قسم آخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة والندب اي يجعله مشتركة بين الوجوب والندب
والاباحة لفظا او يجعلها موضوعة للاذن في الفعل فيكون حقيقة في كل من الثلثة فلو لم يكن فعل المباح ايضا اداء لا كتفى بقول من يجعلها حقيقة في
الوجوب والندب باعتبار الاشتراك لفظا او معنى وقد اطلعناك على ان المراد ههنا لفظ الامر لا صيغته وانه اشارة الى ما سبق من الاختلاف في ان
اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم او مطلق الطلب مجازا او راجحا او مساويا لكن التحقيق وهو مذهب الجمهور انه حقيقة في الطلب الجازم او الراجح فيدخل
في الثابت بالامر الواجب والمندوب وان كان صيغة الامر مجازا في الندب فان الاحكام الثابتة بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص لا محالة ولا يدخل
المباح لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي **قوله** ويطلق كل منهما اي من الاداء والقضاء على الآخر مجازا شرعيا لبيان المعنيين مع اشتراكهما
في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم او تيمم فاذا قضيت الصلوة وقولك اديت الدين وتوضأت اداء
ظهر الامس واما بحسب اللغة فقد ذكر وان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وان
الاداء مجاز في تسليم المثل لانه مبني عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل **قوله** والقضاء
لا خلاف في ان القضاء بمثل غير معقول يكون بسبب جديد واختلفوا في القضاء بمثل معقول فعند البعض يكون بسبب جديد هي نفس
مبتدأ متغاير للنص الوارد لوجوب الاداء ففي عبارة اكثر المشايخ تصريح بان المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجوب
كالوقت مثلا والى هذا اشير كلام المص في المنار الدليل وعند جمهور اصحابنا كالقاضي ابي زيد والشمس الائمة وفخر الاسلام ان القضاء بسبب

ويطلق كل منهما على الآخر مجازا شرعيا لبيان المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب

بالدليل الذي اوجب الاداء احتج الفريق الاول بان اقامة الفعل في الوقت انما عرفت قربة شرعا بخلاف القياس فلا يكتفى باقامته
مثل هذا الفعل في وقت آخر مقامه بالقياس كما في الجمعة وتكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة مقام ركعتين ليست مشروعة في
غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوة في غير ايام التشريق وهذا معنى قوله فاذا فات شرط الوقت لا يعرف له اداء للفعل
الذي عرف كونه قربة مثل بعض اذ لا يدخل للراي في مقادير العبادات وهيئاتها واثبات المماثلة بينهما لا يقال لو وجب بعض
جوابه لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم يصح تسميته قضاء حقيقة لانا نقول سمي قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب
ابتداء واحتج الفريق الثاني بان الفعل لما وجب في وقته بسببه اي بدليله الدال عليه لا يسقط وجوبه بخروج الوقت
والحال ان الفعل مثلا من عند المكلف يصرف الى ما وجب عليه لان خروج الوقت يقرر ترك الامتثال وهو تقرير
ما عليه من العبدة واشعر بقوله وله مثل من عنده عن الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع اقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر
بالتكبير في غير ذلك الوقت فان قيل من جملة الهيئات والاوصاف هو الوقت ولا قدرة عليه قلنا فيقتصر الفوات على تحقق
العجز في حقه وهو ادراك شرف الوقت ويبقى اصل العبادة مقدورا مضمونا فيطالب بالخروج عن عهدته بان يصرف اليه ما هو
مشروع له في وقت آخر ويماثله في الهيئات والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة المأثم شرعا وان لم يماثله في احراز الفضيلة فان قيل
الواجب بصفته لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها قلنا نعم اذا كان الصفة مقصودة والوقت ليس
كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع التقديم على الوقت
انما هو لامتناع تقديم الحكم على السبب فان قيل الفائت يقابل بالمثل او الضمان فما الذي قوبل به شرف الوقت الفائت
قلنا قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل اذ لم يشرع للعبد ما يماثل شرف الوقت واما المقابلة بالضمان فقد انتفت في غير العمد لقوله
صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وثبت تحقق الاثم في العمد بالنص والاجماع على تاثم تارك الواجب بتاخيره
عن وقته ثم الظاهر من كلام القوم ان مراد الآية والحديث في هذا المقام التمسك بهما على ان الواجب من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج
الوقت الا ان المصنف صرح بانه لتعليل ما يفهم من قوله اذا كان عامدا وهو انه اذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا اصلا وذلك
لان الشرع جعل جزاء ترك غير عامد هو الاتيان بالصوم في ايام اخر والصلوة في وقت آخر من غير تعرض لشيء آخر بل مع ايجاب الاداء
بمنزلة المأتي به في وقته ويمكن ان يكون مراده الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم والصلوة بخروج الوقت
الا انه نبه في اثناء الكلام على زيادة فائدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب وفي الصلوة
بنص الحديث وكلاهما مقبول المعنى لان خروج الوقت لا يصلح مسقطا ولا عجز في حق اصل العبادة فيثبت الحكم في غير الصوم
والصلوة كالمنذور والاعتكاف قياسا عليهما بجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها فان قيل هذا حجة عليكم لا لكم لان
وجوب قضاء الصوم والصلوة ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء
بسبب جديد ودليل مبتدأ لا بما اوجب الاداء قلنا لا نم ان النص لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وحقوق شرف الوقت
لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف
ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق لا يقال اثبت القضاء بالامر الاول

لكان الامر مقتضيا له ونحن قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم الجمعة وايضا لو اقتضاه لكان اداء
بمنزلة ان يقول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير ولكانا سواء فلا يعصي بالتاخير لانا نقول معناه انه امر بالصوم
بايقاعه في يوم الخميس فلما فات ايقاعه في يوم الخميس الذي به كمال المامور به بقي الوجوب مع نقص فيه فح لا يلزم اقتضاؤه
خصوص يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه ولا كون صوم اليومين سواء **قوله** فان قيل لو قال لله علي ان اعتكف رمضان
او اعتكف هذا الشهر مشيرا الى رمضان فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعا بالصوم مبتدأ ولا يجوز ان يقضي
في رمضان آخر مكتفيا بصومه خلافا لزفر رح علو كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك لان رمضان الآخر
مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يجز علم انه بسبب جديد وهو التفويت
وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يعتكف شهرا غير رمضان وظاهر هذا
التقرير مشعر بان المراد بالسبب الجديد والسبب الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم والا لكان المناسب
ان يقال السبب الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم
والصلوة بل النص الوارد في وجوب قضائهما ويمكن ان يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص
الدال على وجوب المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلوة تعبيرا باللازم عن الملزوم
وفي لفظ فخر الاسلام اشارة خفية الى هذا المعنى او يقال هذا تمثيل لايجاب الشارع الفعل على المكلف بايجاب المكلف
اياه على نفسه والمسئلة تدل على ان وجوب القضاء فيما اوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب الاول فكذا
في ايجاب الشارع وتقرير الجواب ظاهر من الكتاب وعبارة فخر الاسلام ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا
يقتضي صوما للاعتكاف له اثر في ايجابه وانما جاء هذا النقصان في مسئلة شهر رمضان لعارض شرف الوقت وما ثبت
بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يمكن من الكتاب مثله الا بالحيوة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوي فيه
الحيوة والممات فلم تثبت القدرة فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة فبقي مضمونا باطلاقه وكان هذا احوط الوجهين
لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لان تحتمل السقوط والعود الى
الكمال اولى فاذا عاد لم يعاد في رمضان الثاني فقوله يقتضي صوما مبني على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب
لقوله صلى الله عليه وسلم لا اعتكاف الا بالصوم وايجاب الشيء ايجاب لتوابعه وشرائطه التي لا يتوصل اليه الا بها ويكون مما
يلتزم بالنذر بخلاف الوضوء في الصلوة فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلوة وهو متوضئ جاز اداؤها به ولم يحتج الى
وضوء لاجلها وقوله انما جاء هذا النقصان اي عدم وجوب صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف في هذه الصورة

بواسطة ان هذا الوقت بشرفه واختصاصه بفرضية الصوم فيه لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف
في هذا الوقت لما امكن ادراك فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت الشريف فيثبت بعارض شرف الوقت نقصان وهو عدم وجوب صوم مخصوص
بالاعتكاف وزيادة هي فضيلة العبادة في الوقت الشريف فضل صيام رمضان على صيام سائر الايام وقوله فلم يثبت القدرة اي على اكتساب
مثل ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق العجز من اكتسابه فيبقى الاعتكاف
مضمونا باطلاقه اذ لا عجز عنه واطلاقه يقتضي ضمانا متعددا مخصوصا به وهذا بمنزلة صلوة وجبت مع شرف الوقت وفي تحقق العجز عن ادراك شرف الوقت
بخروجه فيبقى اصل الصلوة مضمونا بشرائطها وقوله وكان هذا اي سقوط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا باطلاقه
احوط الوجهين الذين احدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت بشرف الوقت وذلك بان يجب القضاء بصوم مقصود مخصوص والآخر
وجوب القضاء مع رعاية ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بان يقتضي الاعتكاف في رمضان آخر والدليل على كونه احوط الوجهين
هو ان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بمضي رمضان فالنقصان الثابت به الرخصة الواقعة بشرف الوقت اولى باحتمال
السقوط والعود الى الكمال الذي هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يقترن بصوم مقصود مخصوص به واذا عاد الاعتكاف المنذور الى كماله
لم يتأد بالاعتكاف في رمضان الثاني لخلوه عن الصوم المخصوص بالاعتكاف ولانه وجب كاملا فلا يتأدى ناقصا ووجه اولوية سقوط النقصان
امران احدهما ان الاتيان بالعبادة اعلى من تركها وايجابها اولى من نقصها وزيادتها خير من النقصان فيها فسقوط النقصان فيها
يكون اولى من سقوط الزيادة والثاني سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به وهو تكثير للعبادة وتكميل بالاعتكاف فيكون
اولى وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة امر واحد وهو خوف الفوت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط النقصان امران خوف
الفوت والنذر بالاعتكاف اما الاول فلان خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك الا بسقوط
النقصان وايجاب صوم مخصوص به واما الثاني فلان الاعتكاف شرع بصوم له اثر في ايجابه حتى لا يسقط الا بعارض فبالنذر بالاعتكاف
يثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت ما يثبته خوف الموت وشيء آخر مع تحققهما جميعا
لان قوة السبب وكثرته ادعى الى وجود المسبب والا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد فان المراد بالاثبات ههنا الاستلزام والاقتضاء لا التأثير
والايجاد فان قلت الزيادة والنقصان قد ثبتتا بعارض شرف الوقت فيسقطان لفواته لا لانعدام الاثر بانعدام المؤثر فلا حاجة الى ما ذكرتم
من التعليل قلت السبب قد يكون سببا لحدوث المسبب دون بقائه فلا ينعدم بانعدامه كالصلوة وجبت بالوقت وبقي الوجوب بعد قضائه فلا
في بيان المطلب مما ذكروا وفيه اشارة الى الجواب عما يقال ان سقوط شيء لا يصلح دليلا على وجوب صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا بالدليل وذلك
لان النذر بالاعتكاف موجب لصوم مقصود والا لان عارض شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم فبعد زواله يثبت الحكم لوجود سببه وعدم
المانع وقوله لان يحتمل بفتح اللام على انها اللام الداخلة على الجملة الاسمية مبتدأ بان يحتمل خبرها اولى وخير يحتمل عائد الى النقصان والرخصة وهو
لا يتحاد بهما معنى اذ المراد بهما عدم وجوب الصوم المقصود وقوله رمضان آخر ورمضان الثاني بتنكير الوصف تارة وتعريفه اخرى بنى على انه علم اذا قصد به
معين ومنكر اذا قصد به مبهم مثل مررت برجل فاضل وزيد آخر فاراد برمضان آخر رمضانا مغايرا للذي نذر الاعتكاف فيه ايا ما كان وبرمضان
الثاني الذي يليه وهو معين الا ان قوله في تقرير السؤال ولا يجزي في شهر رمضان الآخر كان ينبغي ان يكون بالتنكير لذا قال الشارح وفي شهر رمضان آخر
لا بهامه واي رمضان الآخر لتعينه والعلم هو شهر رمضان بالاضافة ورمضان محمول على الحذف للتخفيف ذكره في الكشاف وذلك لانه لو كان

رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة انسان زيد والا يخفى قبحه ولهذا كثر في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر
شعبان بالاضافة قوله ومقصود النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود ذكره تعليل هذا على قصد التفسير ههنا على قصد التقرير ليستنتج منه
ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود لانه يوجب سقوط النقصان الذي هو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط العدم
ثبوت لان نفي النفي اثبات فيكون سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فيكون موجب السقوط موجبا اذ فضيلة شرف الوقت
فضيلة فيغلب فوتها لان الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الا في عشر وبه الفضيلة لا توجد الا في واحد منها فلا جلالت فضيلة الصوم المقصود
فان فوتها نادر لا يكون الا بنذر الاعتكاف في رمضان قوله وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرت فقيل احدهما ايجاب القضاء
بما اوجب الاداء والآخر ايجابه بسبب جديد هو التفويت والاول احوط والالزم ان لا يجب عليه القضاء في صورة الفوات دون
التفويت كما اذا حدث به في رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلا وقيل احدهما ايجاب القضاء بصوم مقصود والآخر
اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف منه بالصوم وتعذر ايجاب الصوم بالوجوب كما هو احدى الروايتين عن ابي يوسف رح
والاول احوط لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب ما هو تبع له بوجوبه وفي الثاني اسقاط الاصل
الواجب لتعذر ايجاب التبع والدليل المذكور لا يدل على ان الوجه الاول احوط من الثاني بهذين التفسيرين لانه جعل نتيجة الدليل
هو عدم التادي في رمضان الثاني فيجب ان يكون الوجه الثاني الغير الاحوط هو التادي في رمضان الثاني ان يجب القضاء مع
رعاية الزيادة كما ذكره الصوم لا الوجوب بسبب جديد كما في التفسير الاول ولا سقوط القضاء عن اصله كما في التفسير الثاني
ولهذا اعترف الذاهبون الى التفسيرين بان المذكور ليس دليل على الاحوطية بل بيانا لامكان ايجاب القضاء بصوم مقصود
بمعنى ان الزيادة الثابتة للعبادة بشرف الوقت قد يسقط بزوال الوقت كما في الصوم والصلوة فسقوط النقصان وهو عدم وجوب
الصوم المقصود والعود الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن الرخصة
الى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد الى الكمال لم يتادى في رمضان الثاني ولا يخفى ان هذا بعيد لا يحتمل اللفظ قوله والاداء قد سبق
ان المامور به اما اداء او قضاء ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبهة آخر او غير محض ان كان فيه فيصير الاقسام
اربعة والى هذا اشار فخر الاسلام رح بقوله موجب الامر يتنوع نوعين وكل منهما يتنوع نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء
المحض ينقسم الى قسمين لان الاداء المحض ان كان مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل والا فقاصر والقضاء
المحض اما ان يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول واما ان لا يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار يصير الاقسام ستة
واليه اشار فخر الاسلام بان صفة حكم الامر اداء وقضاء وكل منهما مثلثة الانواع فالاقسام بحسب الاجمال اربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة
اما ان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد فيصير اثني عشر قسما وظاهر عبارة المصنف ان تقسيم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر
حاصر دائر بين النفي والاثبات فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما وقد جعله قسيما لهما الا ان المراد ما ذكرنا وفي العبارة اختصار
الاداء المحض وهو كامل او قاصر واما شبيه بالقضاء قوله كالجماعة يعني فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان
والتراويح والا فالجماعة صفة فصور بمنزلة الاصبع الزائدة ثم الصلوة التي شرعت فيها الجماعة اما ان تؤدى كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل
او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او يؤدى بالانفراد بعضها فقط فان كان بعضها الاول فهو ايضا قاصر وان كان

بعضها الآخر فوادار تشبيه بالقضاء وفي لفظ المصر اشارة الى ذلك حيث جعل القاصر صلوة المسبوق حال كونه منفردا
والتشبيه بالقضاء فعل اللاحق اي بالفعله حال كونه لاحقا جميع صلوة فصح التمثيل للقاصر بالمثالين تنبيه على انه قد
يكون بعبادة تامة كصلوة المنفرد وقد يكون بعضها منها كفعل المسبوق ويلزم ذلك في الكامل ضرورة ان البعض المؤدى
بالجماعة اذا لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيه بالقضاء هو اداء الصلوة بنفسها في
الصورتين والتمثيل بالمثالين تنبيه على تفاوت القصور زيادة ونقصانا **قوله** كفعل اللاحق وهو الذي
ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقي بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او سبقه الحدث خلف الامام
فتوضأ وجاء بعد فراغه واتم صلوته فعله اداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء
مع الامام فهو يقضي ما انعقد له احرام الامام من المتابعة له والمشاركة معه بمثله اي بمثل ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم
كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان الغرض في حقه الاداء مع الامام لكونه مقتديا وقد فاته ذلك بعذر جعل الشرع
اداءه في هذه الحالة كالاداء مع الامام فصار كانه خلف الامام ولما كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار
الوصف جعل اداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها بالاداء **قوله** في الوقت اذ لو اقتدى به خارج الوقت لم يتغير بحال
قوله وقد فرغ حال من ثم اقام والمعنى ان دخول المصر او نية الاقامة يكون مع حصول فراغ الامام **قوله**
والقضاء لا يتغير لانه مبني على الاصل وهو لم يتغير في نفسه لانقضائه والخلف لا يفارق الاصل **قوله**
واما القضاء يعني انه اما محض بمثل معقول او غير معقول واما غير محض **قوله** وثواب النفقة للحج يشير الى قول العامة
ان الحج يقع عن المباشر بالامر لثواب الانفاق لان النيابة لا تجري في العبادات البدنية الا ان في الحج شائبة
مالية من جهة الاستيجار الى الزاد والراحلة فمن جهة المباشرة يقع عن المامور ومن جهة الانفاق يقع عن الآمر
وظاهر المذهب انه يقع عن الآمر عملا بظواهر الاحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الآمر مباشرة الافعال
والصادر عنه هو الانفاق والمماثلة بينهما غير معقولة وفي قوله وثواب النفقة للحج تسامح التمثيل الاقتضاء
او للمثل والثواب ليس شيئا منهما **قوله** ولا يقضي تعديل الاركان الفائت في الصلوة ولا صفة
الجودة الفائتة في الدراهم المؤداة في الزكوة لانه اما ان يقضي الوصف وحده وهو باطل لانه لا يعقل له
مثل ولا يوجد نص او مع الاصل بان يقضي صلوة معتدلة الاركان او يقضي نفس الركن بصفة الاعتدال و
يقضي دراهم جياد وهو ايضا باطل لما فيه من ابطال الاصل بواسطة ابطال الوصف وهو نقض الاصول
وقلب المعقول **قوله** قلنا بالوجوب احتياطا اي لا قياسا ولا دلالة لان المعنى المؤثر في ايجاب الفدية

كالعجز مثلا مشكوك لا معلوم لا انه على تقدير التعليل بالعجز يكون الفدية في الصلوة ايضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير
عدم التعليل يكون حسنة مندوبة تحسينية فيكون القول بالوجوب احوط ويرجح قبولها ولهذا قال محمد رح في الزيادات
في فدية الصلوة تجزيه ان شاء الله تعالى **قوله** وفي الاضحية عطف على ما يدل عليه الكلام اي قلنا بوجوب الفدية في الصلوة
لما ذكر وبوجوب التصدق بالعين او القيمة في الاضحية لانها عبادة مالية ثبتت قربة بالكتاب والسنة والاصل في العبادات
المالية التصدق بالعين مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب الا ان التصدق بالعين نقل في الاضحية الى اراقة الدم تطييبا
للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من اوساخ الذنوب والآثام قبل الاراقة فينتقل الخبيث الى الدماء ويصير ضيافة
الله تعالى بالطيب ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوي فيه الغني والفقير الا انه يحتمل ان يكون نفس التضحية والاراقة صلاة
من غير اعتبار معنى التصدق ففي الوقت لم يعمل بتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين او القيمة في ايام النحر
لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل واوجبنا التصدق بعين الشاة التي عينت للتضحية او بالقيمة ان
استهلكت المعينة او لم يعين شيئا احتياطا في باب العبادة واخذا بالمحتمل لا عمل بالقياس فيما لا يعقل معناه فقوله
في الوقت وفي معرض النص متعلق بقوله لم نعمل بهذا التعليل نظرا الى عبارة المتن الا انه جعل في الوقت متعلقا بالتصدق
بالعين من كلام الشرح **قوله** لم يبطل بالشك اي باحتمال ان يكون الاراقة اصلا وقد قدر على المثل لمجيء ايام النحر
فان قلت فكيف ينتقل الحكم الى الصوم فيمن وجب عليه الفدية عن الصوم فقدر على الصوم قلت لان كون الاصل في الشهر الصوم
ليس بمشكوك بل متيقن فعند زوال العذر يتيقن ببقاء وجوب الصوم لقوله تعالى فعدة من ايام اخر **قوله** لكن
للركوع شبه بالقيام من جهة بقاء الانتصاب والاستواء في النصف الاسفل من البدن وانما يتحقق القعود بانتفاء
لان استواء اعالي البدن موجود في الحالين الا انه ليس بقيام حقيقة لمكان الانحناء **قوله** نقيم الى هذا الوجه الصواب
على هذا الوجه كما هو نقط فخر الاسلام **قوله** والبيع الى وتسليم عين الحق في البيع وفي عقد الصرف والسلم فيكون
هذا العطف من قبيل عطفهما بناء وتاء بارد الا ان الرد يقتضي سابقة الاخذ فيصح في المغصوب دون المبيع وفي التمثيل بالامثلة الاربعة
اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذي ورد عليه
الغصب والبيع وقد يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة
وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل
الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضي
وكذا الحكم في سائر الديون لان الديون انما تقتضي بامثالها ضرورة ان الدين وصف ثابت في الذمة والعين المؤدى
مغائر له الا ان الشرع جعله عين الواجب لما ذكرنا فان قيل القضاء مبني على تصور الاداء اذ لا معنى له الا تسليم مثل ما يكون
عينه اداء فاذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل قلنا العين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او باعتبار الشرع والممتنع
في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وامتناع الخاص لا يوجب امتناع العام فالمؤدى في الدين عين الحق في الجملة وان كان مثلا للعين
بحسب الحقيقة لا نفسه ضرورة تحقق التغاير في الجملة وهذا بخلاف القرض فان المؤدى مثل لم يجعله الشارع عين الثابت

في الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممكن فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلا واما ما يقال من ان معنى قضاء الدين
بالمثل ان المديون لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك دينا في ذمته كما كان ماله دينا في ذمة المديون فتقاصا مثلا بمثل
ففيه نظر لان قضاء الدين حق لا يكون تسليم عين الواجب وبعوظ ولا تسليم مثله لان المثل على هذا التقدير هو ما ثبت في ذمة رب الدين
والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وايضا على هذا لا يكون بين قضاء الدين بمثله والقرض فرق وقد صرح فخر الاسلام وغيره
بان تادية القرض قضاء بمثل معقول وتادية الدين اداء كامل **قوله** والقاصر يعني اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بجناية يستحق بها
رقبته او طرفه او بدين بان استهلك في يده مال انسان فتعلق الضمان برقبته او بمرض حدث في يد الغاصب او غصب جارية
فردها حاملا او باع عبدا او جارية سالما عن ذلك فسلمه باحدى هذه الصفات فهذا اداء لورود على عين ما غصب او باع لكنه
قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه ويتفرع على قصور الاداء انه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية فقتل بتلك الجناية
انتقض القبض عند ابي حنيفة رح حتى كان المشتري لم يقبضه فيرجع بكل الثمن على البائع لان يد المشتري زالت عن المبيع بسبب
كانت ازالتها به مستحقة في يد البائع بمنزلة ما لو استحقه مالك او مرتهن او صاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب وعندهما الشغل
بالجناية عيب بمنزلة المرض بل اشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع بكل الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم العبد
حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن وكذا الخلاف فيما اذا رد الجارية المغصوبة حاملا ففي لفظ هلاك
التسليم اشارة الى ان الخلاف في المشغول بالجناية دون الدين وفي المبيع دون المغصوب **قوله** وكاداء الزيوف جمع زيف
وهو ما يرده بيت المال ويروج فيما بين التجار فلو وجب على المديون دراهم جيادا فادى زيوفا فهو من حيث تسليم
الواجب اداء ومن حيث فوات وصف الجودة قاصر فرب الدين ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفا فان كان قائما فله
ان يفسخ الاداء ويطالب المديون بالجياد واحيار لحقه في الوصف وان هلك المقبوض في يد رب الدين بطل حقه في الجودة بالكلية
حتى لا يرجع على المديون بشيء لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف وهذا اداء باصله اذ لا مثل للوصف منفردا والامتناع قياسه بنفسه
وقال ابو يوسف رح له ان يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لان المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة
المقبوض دون حقه قدرا وامتنع الرجوع الى القيمة لتساويه الى الربوا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما فعلم ان قوله اذا لم
يعلم به صاحب الحق ينبغي ان يجعل قيدا للتمكن من رد المقبوض لا لكون الاداء قاصرا على ما يفهم من ظاهر العبارة والاداء
الذي يشبه القضاء كما اذا تزوج الرجل امرأة على عبد له هو ابو المرأة لتعلق الاب بتملك المهر بنفس العقد فان استحق العبد بقضاء
القاضي بطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد للمرأة لانه سمى مالا وعجز عن تسليمه فان لم يقض القاضي بالقيمة على الزوج
الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشراء او هبة او ميراث او نحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المرأة فهذا تسليم اداء
من حيث ان العبد عين حق المرأة لانه الذي استحقه بالتسمية لكنه يشبه القضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل
العين بدليل السنة والمعقول فالعبد المتملك ثانيا كانه مثل ما استحقته بالتسمية لا عينه ويتفرع على كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه
اذا طلبته المرأة لكونه عين حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكها البائع ثانيا
لا يجبر على تسليمه الى المشتري اذا طلبه لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين لم يجز بطل

والفسخ ويتفرع على شبهة القضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة وان للزوج يملك التصرف في العبد بالاعتاق والكتابة
والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوجة لانها تصرفات صادفت ملك نفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لا عينه حكمنا انه لو قضى
القاضي في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود حق المرأة في العين فلا يجبر
الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم المسمى بعينه لعاد حقها
فيه اذا كان القضاء بقول الزوج مع العين كالمغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه
اذا كان القضاء بقول الغاصب مع عينه بخلاف ما اذا قضى القاضي بالقيمة بتصديق المالك او باقامة البينة فانه لا يعود حق
المالك في المغصوب بل هو للغاصب لانه تم الملك بسبب اتصل به رضا المالك حيث ادعى هذا المقدار **قوله** دخل على بريرة
هي مولاة عائشة رضي الله عنها من بني تميم ولا يحرم الصدقة على موالي بني هاشم على انها كانت تستحق المقطوع وسيجيء
لا تحرم الا على النبي صلى الله عليه وسلم **قوله** ولان حكم الشرع دليل معقول على ان تبدل الملك لا يوجب تبدل العين
حاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشيء ووصف مملوكيته لان الشيء الذي يحكم الشرع بحرمة التصرف فيه على البعض
المكلفين ويحله للبعض الآخر انما هو الشيء مع وصف المملوكية والكل تبدل تبدل بعض الاجزاء وعلى ظاهر عبارة المصنف تقتضي
ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون العين المتصفة بالحل والحرمة هو ذلك الشيء بقيد وصف المملوكية وتبدل الاوصاف لا يوجب
تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى التمسك بالسنة **قوله** ومن الاداء القاصر مثل هذا المثال ما عن الامثلة
السابقة وآخره عن ذكر الاداء الذي يشبه القضاء اقتداء بفخر الاسلام وان كان المناسب تقديمه يعني لو غصب طعاما فقدمه
الى مالكه واباحه اكله فاكله جاهلا بانه طعامه الذي غصب منه فهو اداء قاصر يبرأ الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعي رحمه الله خلافه
ولم يوجد في كتب اصحابه واشار بقوله الطعام المغصوب الى انه لو اطعمه ما هو متخذ من المغصوب بان كان دقيقا فخبزه او لحما فطبخه لا يبرأ
وقيد بالاطعام لانه لو وهب المغصوب ممن المالك وسلمه اليه او باعه منه وهو لا يعلم او اكله من غير ان يطعمه الغاصب يبرأ
عن الضمان بالاتفاق وتمسك الشافعي بان الغاصب مأمور بالاداء ولم يوجد لان ما وجد منه تعزير منهي عنه فلا يكون اداء
مأمورا به وانما قلنا انه تعزير لما جرت به العادة من ان الانسان يأكل في موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله لنفسه لعدم المانع
الحسي والشرعي وحاصل هذا التقرير انه وان وجد صورة الاداء بتسليم عين حقه اليه الا انه بطل معنى الاداء وهو ايصال حق
المالك اليه نفيا للغرور المنهي عنه فلا يكون اداء حقيقة وقد يقال انه نكتتان احدهما انه تعزير والتعزير لا يكون اداء لان التعزير
منهي عنه والاداء مأمور به وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات والبراءة لا يحصل الا باداء المأمور به والثانية انه اداء
قاصر فلا يعتبر نفيا للغرور **قوله** ولنا انه اداء حقيقة لانه اوصل المغصوب الى يد المالك اصلا ووصفا بحيث صار متمكنا من
التصرف فيه فان قيل قد ازال يد المالك لجميع التصرفات وما اعاد الا يد اباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا على تقدير ثبوت
القصور فيه فقد تم بالاتلاف كما في اداء الزيوف عن الجياد فان قيل جهل المالك يبطل الاداء لما فيه من الغرور قلنا الجهل
عار ونقيضه فلا يعذر به المالك في ابطال ما وجب على الغاصب من الرد الى المالك كما لو غصب عبدا فقال للمالك اعتق هذا
العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده يعتق العبد ويبرأ الغاصب وما ذكره من العادة الجارية بكثرة الاكل في موضع الاباحة

عادة مخالفة للديانة الكاملة الداعية الى ان يحبب لاخيه المسلم ما يحب لنفسه فيكون لغوا لا يبطل الاداء **قوله** والقصاص مثل
مقتول قتل بحجر مثل هذا التقسيم في حقوق الله تعالى اليه القصاص والنائبة بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه جناية
وذهب ان الثابت في الذمة هو اصل الصلوة لا وصف الجماعة فالتقصان بجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان
الاول اكمل **قوله** ففي قطع اليد ثم القتل ان يقتل الرجل شخصا او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا خطأين
او عمدين او احدهما عمدا والاخر خطأ او على التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده والتفاصيل الاحكام
مذكورة في كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما اذا كان القاتل والقاطع شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل
قبل البرء **قوله** وعندهما ليس للولي ان يقطع بل له ان يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل بحكم
النص فاذا افضى الى القتل بان قتله تعمد اسقط حكم القطع في نفسه وصار قتلا ودخل موجبه الشرعي وهو القصاص في
موجب القتل لان القتل قد اتم الاثر الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل ان حكمه حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جناية
واحدة بمنزلة ما اذا كان بضربات فليس للولي فيه الا القتل والحاصل انه جعل الافضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه
فظهر ان المراد بالموجب في الموضعين الاثر الثابت بالشيء الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا وما ذكره المص تبيين
لما صدق عليه الموجب في الموضعين لا بيان اختلافهما بالمفهوم **قوله** والقتل قد يجعل اثر القطع من حيث ان المحل يفوت به
ولا تصور للاتمام والسراية بعد فوات المحل **قوله** وعند ابي يوسف رح يجب قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بالمال
والخلف انما يجب بالسبب الذي وجب به الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد رح يجب قيمته يوم الانقطاع
لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمة آخر يوم كان موجودا في ايدي الناس فانقطع **قوله**
فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم قيد بالمتقوم تنصيصا على ما وقع فيه الخلاف وهو انها عند الشافعي رح تضمن بالمال المتقوم
توطئة لاقامة الدليل فانه يقوم على سبب التقوم عن المنافع سواء كانت مالا او لم يكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المماثلة
بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شأنه ان يتعرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شأنه
ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم ليتلازم المالية عند الحنفية والملكية عند الشافعي رح فعنده منافع المغصوب تضمن
بالغصب بان يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها وبالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا
وعند الحنفية لا تضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت
الحاجة فيتوقف على البقاء ضرورة وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثلا للمال
المتقوم فلا يقضى الا بجنس ولا نقص وعلى عدم بقاء الاعراض منع ظاهرا اذ لا يخفى ان العدم الا لو ان في كل ان تجدد

اشبالها بمنزلة العدم الاعيان وحدوث اشبالها في كل آن وقد سبق انه سقطه اللهم الا ان يحيض الحكم بالاعراض
المنفرة مثل المنافع مثلا وايضا للخصم ان يقول بل التقويم باعتبار الملكية واطلاق التصرف وهي راجعة الى المنافع
اذ بها اقامة المصالح وتقضية الحوائج لا بنفس الاموال **قوله** تقومها في العقد تثبت بالرضا منع لقوله ما ليس
بمتقوم في نفسه لا يصير لورود العقد عليه متقوما فان قلت فيه تسليم لعدم صيرورته متقوما بالعقد بل بالرضا قلت
لما اتصل العقد على الرضا كان التقوم بالرضا تقوما بالعقد لان تاثير الشيء في الشيء يجوز ان يكون باحد اجزائه او لوازمه
قوله فلا قياس عليه اي لا يصح اثبات المقدمة القائلة بتقوم المنافع في الغصب بالقياس على تقومها في العقد ولا
اثبات اصل المدعى وهو مقابلة المنافع في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها في العقد اما الاول فلان
الحكم في الاصل ثبت بالنص على خلاف القياس لانتفاء الاحراز فلا يصلح مقيسا عليه واما الثاني فلوجود الفارق
وهو الرضا فان له اثرا في ايجاب المال في مقابلة ما ليس بمال كما في الصلح عن دم العمد لا يقال كل من المالين
موجود في كل من القياسين فما وجه تخصيص البطال الاول بكون الاصل على خلاف القياس والبطال الثاني بوجود
الفارق لانا نقول الثابت على خلاف القياس هو تقوم ما ليس بمحرز لا مقابلة غير المال بالمال لتحقق الانتفاع
المقصود وقضاء الحوائج بكل منهما والرضا انما يؤثر في صحة استبدال ما ليس بمال بالمال لا في جعل ما ليس
بمتقوم متقوما فيختص كل من القياسين بمانع **قوله** وهو اي استيفاء القصاص معنى لا يعقل له مثل و
المال ليس مثلا له صورة وهو ظاهر ولا معنى لان في استيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه من دفع شر
القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول على يده وبناء على قيام العداوة وفي حيوة اولياء المقتول وابنائه حيوة للمقتول
وبقاء لذكره وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما ثبت في الخطاء على خلاف القياس ضرورة صيانة الدم المعصوم
عن الهدر بالكلية **قوله** والقضاء الشبيه بالاداء كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل امرأة على عبد غير معين فان
الحيوان ثبت في الذمة كالابل في الدية والغرة في الجنين وهذا جهالة في الوصف لا في الجنس كما في تسمية ثوب
او دابة فيحمل فيما يبنى على المسامحة كالنكاح وان لم يحتمل في البيع فتسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة
لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء لما في جهة الاصالة بناء على ان العبد بجهالة وصفه لا يكون اداء الا
والا يتعين الا بالتقوم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه في تعيين الوسط الواجب في العقد وتقدير مقدما على العبد حتى كان
العبد خلف عنه فان قيل فينبغي ان تتعين القيمة ولا يخير الزوج بين اداء العبد والقيمة فجوابه ان العبد معلوم
الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما لو امر عبد العينه وبالنظر الى الثاني يجب القيمة كما لو

كما لو اجر عبده غيره فصار الواجب بالعقد كانه احد الشيئين فيخير الزوج اذا التسليم عليه لا على المرأة فبما ادى تجبر المرأة على القبول فظهر
بما ذكرنا ان قوله واليه الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه لا يصلح وجها براسه في اصالة القيمة بل هو
توضيح وتتميم لما سبق على ما قررنا اذ الجبر لا يجبر عين الاصل وهو العبد لا تحقق اصالة البدل وهو القيمة لجريانه في جميع صور التضاد
فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء **قوله فصل** من قضايا الشرع انه لا بد للمامور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يامر
بالقبيح او ارادة من حيث اللغة فلا امتناع لان قول القائل اشرب على سبيل الالزام امر لغة وقد اختلفوا في ان حسن
المامور به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر او من مدلولاته بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له فالمص رجح
قبل تفصيل المذاهب الدلائل اجمل القول بانه لا بد للمامور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله قال في الميزان
وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه
في العقل وموجبا لما لم يعرف به **قوله** هذه المسئلة اي مسئلة الحسن والقبح من امهات مسائل اصول الفقه لان معظم ابوابه باب
الامر والنهي وهو يقتضي حسن المامور به وقبح المنهي عنه فلا بد من البحث عن ذلك ثم تفرع عليه مباحث من ان الحسن لنفسه او لغيره
ونحو ذلك **قوله** ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول يجوز ان يريد بذلك علم الاصول فانه جامع بين الوصفين وان يريد
بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة البحث عن افعال الباري تعالى هل تتصف بالحسن
هل يدخل القبائح تحت ارادته وهل يكون بخلقه ومشيته واصولية من جهة انها بحث عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا
وبالتعلق به النهي يكون قبيحا ثم ان معرفتها امر مهم في علم الفقه لما ثبت بالامر ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبيح **قوله** ومع ذلك
زيادة تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسئلة يعني انها اصل لفروع كثيرة وفرع لاصل عميق يصعب الاطلاع عليه متعسر
الوصول اليه وبوادي مسئلة الجبر والقدر المدركات التي يطلب فيها الطرق الموصلة اليها ومبادئها المقدمات المترتبة بالقوى
الفكرية للوصول اليها وبحارها ما وصل اليها كل احد بقوة فكرية ولم يستطع مجاوزته في هذه المسئلة فمن زل قدمه في البوادي
او ضل فهمه في المبادي فقد رجع عوده الى طريق الحق او اعترافه بالعجز ومن غرق في بحره ولم يتنبه للخطاء في مقدماته
فقد هلك **قوله** وحقيقة الحق الجبر افراطا في تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا ارادة له ولا اختيار
والقدر تفريطا في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا في ايجاد الشرور والقبائح وكلاهما باطل والحق اي الثابت
في نفس الامر هو الحق اي الوسط بين الافراط والتفريط على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن
امر بين امرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازه اي عما يشبه الحق وليس بحق **قوله** وقضت اي جعلت واقفا عليه ووقفت
اي جعلت على الاسباب موافقة لارادة فالاول من التوقيف والثاني من التوفيق **قوله** اعلم ان العلماء تحرير
للبحث وتلخيص لمحل النزاع على ما هو الواجب في المناظرة فكل من الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان فبالمعنى الاول
الحلو حسن والمر قبيح وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشيء
متعلق المدح او الذم والثواب او العقاب شرعا ان الشارع عليه او على دليله وهو لا ينافي جواز العفو لذا قالوا
كونه متعلق العقاب لم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف هو الثالث فعند المعتزلة الافعال

قوله لا يجب على الله شيء وقد مر في الاصول ومهمات
هذه المسئلة من امهات مسائل الاصول وهي ذلك
مباحث المعقول والمنقول مع ذلك تحريض
مسئلة الجبر والقدر التي زلت في بواديها اقدام
الراسخين وضلت في مباديها افهام المتفكرين و
غرقت في بحارها عقول المتبحرين وحقيقة الحق فيها
الحق الذي بين الافراط والتفريط من عباده وما انا بظلام
قال الله تعالى لا يظلم ربك احدا من عبيده وكل الامر كما
من ذلك كان او رد مع الجبر حسن وكل الامر كما
قدره وقضت عليه ووقفت لا يراد واعلم ان
ايضا ان قدر ذكره والحسن والقبح يطلقان على
ثلثة معان الاول كون الشيء
ملائما لطبع وموافقا لغرض وهذا
كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا
متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا والحسن والقبح
بالمعنيين الاولين ثابتان بالعقل اتفاقا اما
بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعري
لا ثبوت له بالعقل بل بالشرع فقد قضينا بانه على
الامرين امر بها فما ليس للذات الفعل وليس متعلق
عند من الفعل ادرج القبح لا عاجلا عند الاشعري
وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره عند الاشعري
بالحسن والقبح ومع ذلك جوزوا كونه متعلق الثواب
والعقاب بالشرع بناء على
ان الحسن

حسنة وقبيحة لذواتها او لصفة من صفاتها فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب
النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال
فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند الاشعري لا ثبوت الحسن والقبح الا بالشرع
وهذا مبني على امرين يعني ان العمدة في اثبات ذلك امران احدهما ان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى
يحكم العقل بانه حسن او قبيح بناء على تحقق ما به الحسن او القبح وثانيهما ان فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم
باستحقاق الثواب او العقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه وليس المراد ان مذهب الاشعري مبني على هذين الامرين
بمعنى انه لا بد من تحققهما ليثبت مذهبه بل كل من الامرين مستقل بافادة مطلوبه بل وله ادلة اخرى على مذهبه مستغنية عن
الامرين **قوله** لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عنده اي عند الاشعري والمذكور في الكتب الكلامية
انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا علة
لصنعه ولا غاية لفعله وذلك لانهم قد يفسرون الحسن بما ليس بمنهي عنه فجميع افعال الله تعالى حسن بهذا المعنى وتارة بمعنى كونه صفة
كمال واما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فالله تعالى منزه عنه وما ذكره من تفسير الحسن بما امر به والقبح بما نهى عنه فانما
هو في افعال العباد خاصة وكون المباح واخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على انه ليس بمامور به على
ما مر ولانه ليس متعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو معنى الحسن والاولى ان يقال القبيح ما نهي عنه والحسن ما ليس كذلك
ليشمل المباح وفعل الباري تعالى **قوله** وعند المعتزلة الكل من الحسن والقبح تفسيران احدهما الحسن ما يمدح على فعله شرعا او عقلا
القبيح ما يذم فاعله عليه وثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله واحترز
بالقادر اي الذي ان شاء فعل وان شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن المجنون لان عالميهما ان يفعلا وقد لا يكونان حقائق
يكون قبيحا فلو لم يقيد لانتقض التعريفان جميعا ومنشأ الحسن بالتفسير الثاني اعم لتناوله المباح اليتم بخلاف الاول فانه
يقتصر على الواجب والمندوب اذ لا مدح على المباح ولا ذم كالتنفس مثلا فهو واسطة بين الحسن والقبح بالتفسير الاول
وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير الاول
اي القبيح بكلا التفسيرين لا يشمل الا الحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين وههنا بحثان الاول ان الفعل الغير المقدور
والذي لا يعلم حاله مما لا يصدق عليه ان للقادر العالم بحاله ان يفعله او لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني ويمكن
الجواب بانه داخل في القبيح اذ ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه او العلم بحاله الثاني ان المكروه
عندهم مما يمدح على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح وانما يفترقان من جهة انه يمدح تاركه
بخلاف المباح ويمكن الجواب بان المراد هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز ان يكون
واسطة وان لم يتميز من المباح ويقال ان يقول ان اريد بحاله ان يفعله او لا يفعله ما يجوز وما لا يجوز له ان يفعل فالمكروه كراهة
التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد وان اريد ما من شأن القادر العالم بحاله ان يفعله وينبغي له ذلك وما ليس من شأنه
ذلك ولا ينبغي له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من شأن العاقل ان لا يفعل ما يستحق

لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى اصلا وفي الحسن والقبح بالمعنى الثالث يكونان عند الاشعري بمجرد كون الفعل مامورا به ومنهيا عنه فلهذا قال في الحسن عند الاشعري ما امر به سواء كان الامر للايجاب او الاباحة او الندب وفي القبح ما نهي عنه سواء كان النهي للتحريم او الكراهة وعند المعتزلة كما يكون الحسن بمعنى كونه صفة كمال يكون الحسن بمعنى كونه متعلق المدح والثواب وفي تفسير الحسن بما امر به والقبيح بما نهي عنه فانما هو في افعال العباد خاصة وكون المباح واخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على انه ليس بمامور به على ما مر ولانه ليس متعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو معنى الحسن والاولى ان يقال القبيح ما نهي عنه والحسن ما ليس كذلك ليشمل المباح وفعل الباري تعالى

حسن المباح واسطة بين القبيح والحسن على التفسير الثاني لا على التفسير الاول لانه يصدق عليه ان الاشعري ان القبيح بالتفسير الاول ما يذم فاعله عليه والحسن ما يمدح فاعله عليه والمباح ليس بمذموم ولا ممدوح فاعله عليه وبالتفسير الثاني القبيح ما يذم فاعله عليه والحسن ما يمدح فاعله عليه والمباح ليس بمذموم ولا ممدوح فاعله عليه فالمباح واسطة بين الحسن والقبيح على التفسير الثاني لا على التفسير الاول لانه يصدق عليه ان القبيح

ما يستحق تركه بل لم يكن كالتفسيري القبيح متساويين بل الثاني أعم لشموله المكروه كراهة التنزيه **قوله** لما ذكرت أن
هذا الحكم ظاهر هذا الكلام يشعر بأن الحكم بأن الحسن والقبح أنما يثبتان بأمر الشارع ونهيه مبني على الأصلين المذكورين وذكر
بالأدلة لا يثبت الأصلين وليس كذلك فإن الحكم على هذا الأساس أدلة كثيرة عقلية ونقلية لا يتوقف على أن فعل العبد
ليس باختياره ولا يتعرض لنفي كون الحسن والقبح لذات الفعل أو لصفة من صفاته فعلم هذا المعنى لازم في هذا الحكم إذ لو
كان الحسن والقبح لذات الفعل أو لصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو ظاهر ما ذكره المص في هذا المقام دليلان
لهم على هذا المطلب قد اعترف بضعفهما وعدم تمامهما أما الأول فتقريره أن الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل المتصف
إذ قد يقبل الفعل ولا يتطرق بالبال حسنه ثم هو وجودي لأن تقبيحه لا حسن وهو عدمي والأما صدق على المعدوم إذ
ليس بحسن ضرورة وأن الوجودي يقتضي محلا موجودا فهو معنى زائد على المحل وجودي فيكون عرضا ثم هو صفة للفعل
الذي هو عرض فيكون قائما به لامتناع أن يوصف الشيء بمعنى هو قائم بشيء آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو
باطل لأنه يلزم إثبات الحكم لمحل الفعل لا له لأن المحل قيامها معا بالجوهر أو بهما معا حيث الجوهر بتبعه وحقيقة
قيام الشيء بالشيء هو كونه تابعا له في التحيز وهذا المعنى قيامه به أنه حيث ذلك العرض وحيث ذلك العرض هو حيث
ذلك الجوهر الذي هو محل العرض فهما معا حيث ذلك الجوهر وقائمان به فلا معنى لقيام أحدهما بالآخر فإنه إن قيامه
بالجوهر مشروط بقيام الآخر به وضعفه من وجوه الأول أنه إن أريد بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير أحدهما منعوتا
ويسمى محلا والآخر نعتا ويسمى حالا فما ذكرتم لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كالصفات
المتحركة بالسرعة والبطوء وإن أريد كونه تابعا له في التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم بجواز أن يكون الحسن صفة للفعل
ثابتا له ولا يكون تابعا له في التحيز بل تابعا للجوهر الذي يقوم به الفعل الثاني أن الصدق على المعدوم لا يقتضي العدمية
مطلقا لجواز أن يكون مفهوم يصدق على موجود فيكون حصة منه موجودة وعلى معدوم فيكون حصة منه معدومة
كما لا يمتنع الصدق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة النفي موقوف على كون ما دخل عليه حرف
النفي وجوديا بدليل أن اللامعدوم وجودي فلو أثبت وجوديته ما دخل عليه حرف النفي لعدمية صورة النفي لزم الدور
الثالث أنه منقوض بالصفات الفعل بالإمكان الوجودي لهين ما ذكر من الدليل فيلزم أن لا يكون الإمكان وإن قيل
الرابع أنه مشترك الإلزام لأن الحسن الشرعي أيضا عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف الفعل به قيام
العرض بالعرض فإن قيل هذا أمر اعتباري لا تحقق له في الأعيان وشبهه لا يمنع من قيام العرض بالعرض
ولهذا احتاجوا إلى إثبات كون الحسن العقلي وجوديا بالدليل المذكور على إثبات وجودية الحسن

المرجح لا يكون اختياريا لأن المرجح لا يكون باختياره والاستحكام في ذلك الاختيار ما ذكرنا فيؤدي إلى التسلسل أو إلى الاضطرار والتسلسل باطل فثبت أن الاضطرار

التعلق جار ههنا بعينه واما الثاني فتقريره على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير اختياري لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه
الترك فواضح انه اضطراري وان كان جائز الوجود والعدم فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان لازما
فاضطراري والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي الحالين من غير
تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي والاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق ولا يخفى انه لا وجه للتخصيص بفعل القبيح
على ما وقع في تقرير المص ره وانه لا حاجة على تقدير عدم التمكن من الترك الى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا اذ لا معنى
للاختياري الا ما يمكن فيه من الفعل والترك وان قوله وان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا ورجحانا من غير مرجح ان اراد به عدم
التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض فلا نسلم لزوم الرجحان من غير مرجح فان نفي الخاص لا يوجب
نفي العام وان اراد عدم التوقف على مرجح اصلا لم يصح كونه اتفاقيا اذ لا بد للاتفاق من وجود العلة اعني جميع ما يتوقف عليه لان
الممكن لا يقع بدون علته ولما كان ههنا مظنة ان يقال لا نم اذا وجب عند وجود المرجح لم يكن اختياريا لو انما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك
المرجح باختياره او نفس اختياره اشار الى الجواب بانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهي الى مرجح لا يكون باختياره قطعا
للتسلسل لان الاختيار صفة متحققة لا امر اعتباري حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار او يكون اختيار الاختيار عين الاختيار واعترض
على هذا الدليل بوجوه الاول انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتي الاخذ والرعشة
فيكون ما ذكرتم استدلالا في مقابلة الضرورة فلا يسمع ويكون باطلا الثاني انه يجري في فعل الباري تعالى فيجب ان لا يكون
مختارا وهو باطل الثالث انه يلزم ان لا يوصف الفعل بحسن ولا قبح شرعا لان التكليف لغير المختار وان كان جائزا لكنه غير واقع الرابع
انا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب به الفعل او لا يجب يكون اختياريا اذ لا معنى للاختياري الا ما ترجح بالاختيار
والحاصل ان معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب احدهما بحسب الارادة لا ينافي ذلك فالمرجح هو الارادة التي
يجب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها وقد يجاب عن الاول بان المعلوم بالضرورة هو وجود القدرة لا تاثيرها وعن الثاني بان
مرجح فاعليته قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد واذ علة الاحتياج الى المرجح عندنا الحدوث دون الامكان وعن الثالث بان وجود الاختيار
ومقدوريته الفعل كاف في الشرعي وعندكم لو لا استقلال العبد بالفعل وتاثير قدرته فيه لقبح التكليف عقلا وعن الرابع بانه اذا كان ما يجب
الفعل عنده من الله تعالى لبطل استقلال العبد بقبح التكليف عندكم كما اذا كان الموجد هو الله تعالى فلهذا قال المص ره انهم
لم يوردوا على مقدماته منعا يعتد به وانه قد خفي منشاء الغلط في هذا الدليل على كلا الفريقين اعني الذين يعتقدونه يقينيا والذين
لا يعتقدونه يقينيا والمص ره اورد المنع على المقدمة القائلة بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان اريد بالفعل
الحالة الحاصلة بالايقاع كما للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا وجب عند وجود المرجح لا يكون
اختياريا ان اريد بالفعل نفس الايقاع وبنى تحقيق ذلك على اربع مقدمات **قوله** المقدمة الاولى ان كثيرا
من المصادر مما يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام فحصل له هيئة هي القيام او تسخن فحصل له صفة هي الحرارة او تحرك فحصل له حالة
هي الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدري ويسمى تاثيرا كاحداث
الحركة وايجادها في ذات الموقع والمحدث فانه يتحرك لا كايقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون تحريكا وكايقاعه القيام والقعود

في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وضعيا كالقيام او كيفية
كالحرارة او غير ذلك كالحالة التي يكون للمتحرك ما دام متوسطا بين المبدأ والمنتهى والاول حقيقة معنى المصدر وهو الجزء
من مفهوم الفعل وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجوه ثلثة الاول انه لو كان موجودا لكان له موقع فيكون له ايقاع
وايقاع ذلك الموقع موقع آخر وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معلول لايقاعه والتقدير ان الايقاعات امور موجودة فيلزم
التسلسل في جانب المبدأ اي العلة في امور موجودة في الخارج على ما هو المفروض لا في امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبارات
او يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع كما في لزوم اللزوم والامكان الامكان وانما قال في المبدأ لان استحالة التسلسل
في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف التسلسل في جانب المعلول فانه لا برهان عليه وبرهان التطبيق ليس
بتمام على ما عرف في علم الكلام الثاني انه يلزم عند ايجاد الفاعل شيئان يوجد امور متحققة غير متناهية هي الايقاعات المترتبة وبداهة
العقل قاطعة باستحالة ذلك ولا يخفى انه انما يلزم لو كان الايقاع الايقاع ايضا فعله اما لو اوجد شيئا بايقاعه وكان ايقاعه
بايقاع فاعل آخر كالباري تعالى فلا يلزم ذلك واذا انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الذي يسمى تكوينا لم يلزم التسلسل ايضا
الثالث وهو الزامي ان الايقاع عند الاشعري التكوين ومذهب الاشعري انه ليس من الصفات الموجودة في الخارج على ما تقرر
في علم الكلام والالزام ليس بتام لان مذهب الاشعري ان التكوين ليس صفة حقيقية ازلية مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك
نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة بوجود الشيء بل العمدة في اثبات هذا المطلب هو لزوم التسلسل في الايقاعات
وتمنع انتهاءه الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدري من غير شيء يقع به
قوله المقدمة الثانية حاصلها انه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها فهو بالنظر الى وجود
العلة واجب وهو الوجوب بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير اما توقف وجود الممكن على علة موجدة فضروري
واضح من ملاحظة مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وانما يخفى على البعض الاذهان لعدم ملاحظة معنى
الامكان او معنى الاحتياج الى الموجد وهذا لا ينافي الضرورة والضروري قد ينبه عليه بصورة الاستدلال فلذا قال
فرالا اي وان لم يتوقف وجوده على موجد لكان واجبا اذ لا نعني بالواجب الا ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجد و
انما كون علة الممكن بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب وجودها بجميع اجزائها وشرائطها وهو المراد بجملة ما يتوقف عليه وجود
الممكن فحاصله مقدمتان احداهما قولنا كلما عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا كلما وجدت جملة
ما يتوقف عليه وجود الممكن وجب وجوده اما الاولى فلانها لو لم يصدق لصدق قولنا قد يكون اذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل
امكن بالامكان العام وهذا باطل لان وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم
باطل اما الملازمة فلان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم تحقيقا لمعنى اللزوم والمستحيل لا يكون
ممكنا واما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة ما يتوقف عليه لزم ان لا يكون بعض الموقوف
عليه موقوفا عليه وهذا محال وبيان اللزوم ظ. اما الثانية فلانها لو لم يصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت
جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل امكن عدمه بالامكان العام وهذا باطل لان عدم الممكن على تقدير

وجود الجملة لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود ما يتوقف عليه وجوده فحينئذ تلك الجملة
اما ان يتوقف الوجود على شيء آخر او لا وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة لبقاء شيء آخر واما الثاني فلاستلزامه
الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه اخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالين من غير زيادة او نقصان يرجح الوجود
او العدم وكلا الامرين اعني الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة مع بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده مع وجوده واجب
وهو المطلوب فان قيل ان اردتم بالرجحان من غير مرجح وجود الممكن من غير ان يوجده شيء آخر اي مغاير لذات الممكن فلا نم لزوم ذلك على تقدير
عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة علة موجبة غاية ان المعلول لا يجب معها وان اردتم به غير ذلك فلم لا يجوز تحقق
المعلول مع علة موجبة تارة وعدم تحققه اخرى فلا نم استحالة ذلك بل هو اول المسألة فجوابه ان المراد هو الاول وهو لازم لان الايجاد في تحقق
حالة العدم وهو ناقض حالة الوجود ان تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لان من جملته الايجاد وقد كان منتفيا في حالة العدم
وان لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا ايجاد شيء اياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح وليظهر لك بهذا التقرير ان في عبارة المص نوع زيادة الحاجة اليها
اذ يكفي ان يقال قد لزم هذا المعنى لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجده شيء الى الآخر فان قيل ان كان المراد بقولكم يمتنع وجوده او يجب وجوده
الامتناع والوجوب بحسب الذات فمسلم وان اريد بحسب الغير فالامكان لا ينافيهما فلا وجه لقولكم والا لكان وجوده
او عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر الى عدم العلة وبامكانه عدم استحالته بالنظر اليه وكذا المراد بوجوب الوجود استحالة العدم
بالنظر الى وجود العلة وبامكان العدم عدم استحالته بالنظر اليه ولا خفاء في تناقضهما وهذا ما يقال ان الممكنة تناقض الضرورية فان
قيل المعلول النوعي قد يتعدد علله كالشمس والقمر والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة لا يمتنع وجود المعلول قلنا اذا اعتبرت المعلول الاعم
فعلة احد الامور وانتفاؤه انما يكون بانتفاء كل منها ومع يمتنع وجود المعلول واعلم ان ما ذكره المص مبني على ان الايجاد امر يتوقف عليه
وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلي يحصل في الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فهو في الذهن متأخر عنهما وفي الخارج غير متحقق اصلا
والمشهور انه ان امكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه اخرى تخصيصا بلا مخصص وترجيحا بلا مرجح
لان نسبته الى جميع الاوقات على السوية وبطلانه ضروري فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن اولويته من غير ان ينتهي الى الوجوب مع عدمه
عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود انما يفيد اولويته لا وجوبه قلنا ان امكن العدم مع تلك الاولوية
ان كان لا بسبب لزم رجحان المرجوح وان كان بسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة
ما يتوقف عليه الوجود **قوله** وهذه القضية وهي احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء و
اكثر اهل السنة يعني انها مع كونها اولوية مشهورة لم ينازع فيها الا قوم من المتكلمين فانهم ذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل
على سبيل الصحة دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون ان وجود الشيء واجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه بارادته واختياره اي وقت
ارادة الله تعالى فالله تعالى مختار والمعلول حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره ان كان قديما يلزم قدم المعلول لامتناع التخلف
وان كان حادثا تنتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او قدم المعلول **قوله** واعلم انه قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن محفوف
بوجوبين سابق ولاحق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوبه وجوده ما دام موجودا وذلك لانه ما لم يخرج عن حد التساوي لم ينته الى
حد الوجوب لم يوجد لما مر وبعد تحقق الوجود يمتنع العدم ما دام الوجود متحققا ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم واعترض عليه المص بانه

بانه ان اريد بسبق الوجوب على الوجود السبق الزماني وهو ان يكون المتقدم موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتاخر يلزم ان تحقق الوجوب
في زمان عدم الممكن وهو ممتنع بالضرورة وان اريد السبق الاحتياجي وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتاخر كسبق الجزء
على الكل او العلة على المعلول حتى يكون المراد ان وجود الممكن عن العلة محتاج الى وجوبه على ما هو المنظور من كلامهم فهو ايضا باطل لانه ان اريد
الاحتياج في التعقل فقط ان تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه بل الامر بالعكس وان اريد في الخارج وفي نفس الامر فاما ان يراد
بالنظر الى العلة الناقصة او بالنظر الى العلة التامة وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا وجوب مع العلة الناقصة فضلا عن ان يكون
محتاجا اليه اذ النزاع انما هو في انه بل يجب مع العلة التامة ام لا واما الثاني فلان الوجوب اذا كان مما يحتاج اليه الوجود
كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزءا من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة
لما مر من انه اذا وجدت العلة التامة بجميع اجزائها وشرائطها وجب المعلول فيكون الوجوب اثر العلة التامة متاخرا عنها وكونه جزءا
منها يقتضي تقدمه عليها وهذا ظاهر والحاصل ان كون الوجوب اثر العلة التامة التي هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ينافي
سبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة امتناع كون الشيء اثرا للشيء وجزءا منه وقد ثبت الاول فينتفي الثاني
والجواب ان المراد بالسبق الاحتياج اليه في نفس الامر بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان الممكن ما لم يجب لم يوجد
لما مر فالوجوب ايضا مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا بها جميع ما يتوقف
عليه الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي وهو تاكد الوجود حتى كانه هو هو فلم يجعلوه من اجزاء العلة التامة فان اتيتم بهذا الاطلاق
وزعمتم ان ما سوى الوجوب علة ناقصة لانها بعض ما يحتاج اليه وجود الممكن فنقول ان تم ارادتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة الناقصة
السلب الجزئي فهو لا يضرنا وان اردتم السلب الكلي بمعنى انه لا يجب مع شيء من العلل الناقصة فهو ممنوع فان من العلل الناقصة اذا
تحققت تحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب اثر لها متاخر عنها بالذات وسابق على الوجود
بالذات بمعنى الاحتياج اليه والا فساد في ذلك **قوله** مع العلة الناقصة او التامة اراد بالمعية الزمانية والا فالمعلول متاخر عن العلة
لا محالة **قوله** ثم العقل كانه تنبيه على منشأ الغلط في سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما معا معلولا علة واحدة هي المؤثر التام
فلا يمكن تحقق احدهما بدون الآخر بمنزلة وجود النهار واضاءة العالم المعلولين لطلوع الشمس فللعقل ان يعتبرهما معا نظرا الى
ترتبهما على العلة من غير تقدم احدهما على الآخر وان يعتبر احدهما متاخرا عن الآخر من حيث انه محتاج الى الآخر ومتقدما عليه
من حيث ان الآخر يحتاج اليه كالاخوة مثلا فان اخوة زيد مقارنة لاخوة عمرو ومتاخرة عنها ومتقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات
مختلفة وهذا الذي يقولون دور المعية فمن نظر الى احتياج الوجود الى الوجوب جزم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات
وتاخر الوجوب ايضا باعتبار الاحتياج الى الوجود وقد نبهنا على ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب
فلا يكون معلولي علة واحدة هي العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا لا يوجب مقارنتهما ولا ينافي تقدم احدهما على الآخر بمعنى احتياج الآخر اليه
والعقل لا خفاء في انه يصح ان يتوهم وجب صدوره فوجد دون ان يتوهم وجد فوجب صدوره وان توقف المعية لا يقتضي السبق كما
بين وجود النهار واضاءة العالم وان الوجوب والوجود على تقدير كونهما معلولي علة واحدة لا يجب ان يكونا متضايفين اللهم الا ان يعتبر
المقارنة وهو ليس بلازم **قوله** المقدمة الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا بد ان يشتمل على امر ليس بموجود

ح العلة
الناقصة لا يجب و
ح ان اريد لا يكون الوجوب
ح الوجود ليس الامكان
ح الاحتياج الوجود
حيث الاحتياج الوجود
اليه وعلى مختار
المؤثر التام من
تقدير عدم التضايف
موخرا من حيث
الاحتياج الى الآخر
ح ١٧٧
ح وصفا من حيث ان
الآخر يحتاج اليه وايضا
مقارنا ح اذ في تحقيق
المقدمة الثالثة
ما ثبت ايه لا بد له وجود
في ممكن شيء يجب عنده
وجود ذلك الممكن بل يزيد
انه لا بد ان يدخل في
جملته يجب عنده وجود
الحادث امور لا موجودة
في الخارج ولا محدودة
×

ولا معدوم كالاتساع الذي هو امر اضافي مثلا وهذا قول بالمحال وانقسام المفهوم الى الموجود والمعدوم المواطئة لانه ان لم يكن يكون
فهو المعدوم والا فان استقل بالكائنية فموجود والا فحال وهي صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود وتقرير الدليل ان جملة ما يتوقف
عليه وجود زيد الحادث لا يمكن ان يكون قديما بجميع اجزائه لانه ان وقت ان كان من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لم يكن المفروض
قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه هذا خلف وان لم يكن من جملتها كان حدوث زيد في ذلك الوقت رجحانا من غير مرجح لمنتهى وجود
الممكن من غير ايجاد شيء اياه لانه قبل الوقت لم يكن ايجاد وبعده لم يتحقق شيء آخر يتوقف عليه الوجود فيلزم الوجود بلا ايجاد وهذا يدفع
ما يقال لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة التي من شانها ترجيح ما شاء متى شاء والاخصر ان يقال لو كان المجموع
قديما لزم قدم زيد الحادث لما مر من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه بل الاظهر انه لا حاجة الى هذه المقدمات ويكفي ان يقال
لو لم يكن في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم لكانت اما موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الوجود
والمعدومات والاقسام باطلة باسرها اما الاول فلان تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل في طرف
المبدأ فصح ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما في شيء من الازمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام
العلة التامة وان كان شيء منها معدوما فعدمه يكون لعدم شيء من العلة التامة وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب في شيء من
الازمنة وهو مح وقد يقال في تقرير ان تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث وان لم ينتهه اليه لزم
انتفاء الواجب ولا يخفى انه لا معنى لقوله وهي مستندة الى الواجب على هذا التقدير وان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لا يستلزم انتفاءه
غاية ما في الباب انه لا يدل على وجوده اما الثاني فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا بديهي لان الكلام في زيد المركب
ووجود المركب يتوقف على وجود اجزائه بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة واما الثالث فلان علة الحادث اما
موجودات مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود الحادث مستلزما لوجود الحادث ضرورة توقفه على المجموع
ايضا واللازم باطل لان هذه القضية ثابتة وهي قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم
ما اذا لو توقف على عدم شيء ولنفرضه عمرو اما ان يتوقف على عدمه السابق او عدمه اللاحق وكلاهما باطل اما الاول فلان عدمه
السابق قديم اي ازلي فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات والمعدومات فان قيل سبب
ان العدم الذي هو بعض اجزاء العلة قديم فمن اين يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم المعلول قلنا من جهة ان وجود الممكن على هذا
التقدير يستند الى الواجب والى عدم قديم فيكون جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد قديما فاذا كان العدم الذي يتوقف عليه
وجود زيد ايضا قديما كانت العلة بجميع اجزائها قديمة فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض ما يتوقف عليه وجود زيد قلنا نعم لكن
لزم قدمه بالضرورة على تقدير تركب العلة من الموجودات والمعدومات التي عدمها ازلي ضرورة استناده الى القديم واما الثاني
وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق اعني عدمه الحادث بعد وجوده فلان عدم عمرو بعد وجوده لا يمكن الا بزوال شيء
مما يتوقف عليه وجود عمرو او بقاءه اذ لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها امتنع عدم المعلول لما مر من وجوب وجود الممكن عند
وجود علة التامة فذلك الجزء الذي يحدث عدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا فيزول بان يصير معدوما واما ان لا يكون
موجودا محضا بل معدوما محضا او مركبا من الموجود والمعدوم ولا يمكن زواله بزوال الموجود فقط لانه ح يصير القسم الاول

بعينه بل بزوال المعدوم او بزوال كلا الجزئين اعني الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه فلنا اجزء من هذا الشق بقوله
واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فكانه قال اما ان لا يكون
لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء الذي ينعدم عمرو بزواله او يكون وكلا القسمين باطل اما الاول فلان انعدام ذلك الجزء
لا يمكن الا بزوال جزء من علة وجوده او بقائه وننقل الكلام الى ذلك الجزء بانه اما معدوم صار موجودا وسياتي الكلام عليه اما
موجود صار معدوما وذلك لا يكون الا بانعدام شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو محال لما يلزم
المحال فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على المحال مع ان الكلام في زيد الموجود واما الثاني وهو ان يكون لزوال العدم مدخل
في زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم وجود ولنفرضه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات
موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو والموقوف على زوال جزء علة الموقوف على وجود بكر هف لان ما فرضناه
مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا ضرورة لبقاء بكر الموجود لانه لم لا يجوز ان يكون بكر من جملة تلك
الموجودات لانا نقول لو كان بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضنا تحققها لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققا لانه عبارة
عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما متحققا ضرورة زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم عمرو
وضرورة انتفاء جزء مما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة تحقق وجود علة التامة بجميع اجزائه الموجودة والمعدومة
هف لان التقدير انه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد زيد بناء على توقفه على عدم شيء فرضناه عمرو
او اذا ثبت بطلان توقف وجود زيد الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد على عدم شيء ثابت قولنا
كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد وهي القضية التي اوعينا انها ثابتة وننعكس لعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد
زيد لم يوجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجوده بل لا بد من عدم شيء منها وهذا معنى قولنا كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء
من تلك الموجودات التي يفتقر اليها وجوده ثم ننقل الكلام الى عدم ذلك الشيء بانه لا يكون الا بعدم شيء مما يتوقف عليه وجوده
وهلم جرا الى ان ينتهي الى الشيء الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون الا بعدم الواجب وهو محال هذا تقرير الدليل على
امتناع تركيب علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات وفيه بحث من وجهين احدهما ان ثبوت القضية المذكورة لا يوجب
الا لزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها من غير ان يبقى موقوفا على عدم شيء وهذا لا يوجب
عدم تركيب علة التامة من الموجودات والمعدومات لجواز ان يتركب علة وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما
للعدم الذي له مدخل في العلية ولا شك ان العدم المانع خلافي علة الحادث فان قلت الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود على زيد
جميع اوضاع المقدم وتقاديره فيثبت على تقدير ان لا يتحقق شيء من الاعدام التي جعلتموها داخلة في العلة قلت انما يلزم ذلك لو كان
عدم تحقق تلك الاعدام من التقادير لممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع بجواز ان يكون المقدم اعني وجود جميع الموجودات المفتقر اليها
مستلزما لتلك الاعدام ويمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانيهما ان قوله واذا ثبت القضية المذكورة يلزم ان كلما
عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات مما لا مدخل له في اثبات المطلوب لتمكن تقريره لو جيئا آخر وهو ان جملة ما يجب
عنده وجود الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع معدومات لان القضية المذكورة مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شيء

من الموجودات المفتقر هو اليها المستندة الى الواجب وهذا صحيح لاستلزامه انتفاء الواجب اذ عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شيء مما يفتقر
هو اليه من الموجودات وهكذا الى الواجب فيكون عدم زيد صحيح مع ان الكلام في زيد الحادث المسبوق بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاستناد
الى الواجب وان لم ينافه الامكان بالذات لكن لا خفاء في انها تنافي الحدوث الزماني وهذا التقرير يدل على انه اذا وجب وجود المعلول
عند وجود العلة لا تكون علة الحادث موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم فان قلت لم لا يجوز ان يكون من جملة تلك الموجودات
فاعل بالاختيار يوجد الحادث اي وقت شاء قلنا لان الكلام انما هو على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة ففي اي وقت اوجد
المختار ذلك الحادث اما ان تحقق قبله جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها مما يسمى ارادة او اختيارا او غير ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف
واما ان لا يتحقق فننتقل الكلام الى ذلك البعض الذي لم يوجد بان عدمه لا بد ان يكون عند عدم شيء من الموجودات التي يفتقر هو اليها وهكذا
الى الواجب على ما مر فيلزم انتفاء الواجب على ما مر وهو صحيح وقد يجاب عن هذا السؤال بان العلية تقتضي شدة المناسبة بين العلة والمعلول
لئلا يكون صدوره رجحانا بلا مرجح وليكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك ان الموجب اشد مناسبة بالموجب من المختار فلا يفتقر
من الموجب الى الموجب وضعف هذا الكلام غني عن البيان واذا قد بطل الاقسام الثلثة ثبت انه لا بد على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود
العلة من ان يدخل في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه
وجود الحادث الحركات الفلكية على انها ازلية وعدم كل سابق منها معد لوجود اللاحق والكل مستند الى الواجب من غير ان يكون لها
بداية والحركة امر غير قار الذات فيرتفع لامتناع بقائها لا لارتفاع شيء من الموجودات التي يفتقر هي اليها حتى يلزم ارتفاع الواجب
وح لا يتم برهان على امتناع تركب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات فلا يلزم ثبوت امور لا موجودة ولا معدومة اجيب بانه
لا يتصور الحركة الا بان يوجد اين اي كون في مكان او وضع فينعدم ويحدث اين او وضع آخر فالاين او الوضع الاول ممكن البقاء فلو
استند الى الواجب وجوبا يجب بقاؤه فلا يحدث حركة اصلا فالماهية الغير القارة لا يكون اثر الموجب بالذات والذات التي يمتنع زوالها
كيف يوجب اثرا يجب زوالها فان قيل الذات يكون علة لمطلق الحركة وهو امر سرمدي وان كان افراده بحيث يجب زوالها قلنا ماهية الحركة
ليست ماهية محققة والا لم يكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل هي ماهية اعتبارية ركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه وحدوث كون آخر
فان قيل يمكن ان يكون المطلق باقيا بتجدد الافراد مع ان الافراد غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن ان يكون في طبيعة الافراد امتناع البقاء وفي طبيعة
المطلق امكان البقاء بل طبيعة الافراد والمطلق يكون على نهج واحد في الامكان والامتناع وههنا طبيعة كل فرد تقتضي عدم البقاء
فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلول الموجب ولا افراده لامتناع بقائها كذا ذكره المص ره
وهو لا يدفع ما ذهب اليه الفلاسفة من استناد الحركات الى ارادة حادثة من النفوس الفلكية لا الى بداية وتحقيق هذا المقام موضعه
علوم آخر وقد يستدل على اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم بان الايجاد ليس اعتبارا عقليا للقطع بتحققه سواء وجد اعتبار
العقل او لم يوجد ولا امرا محققا موجودا والا لاحتاج الى ايجاد آخر ولزم التسلسل من جانب المبدأ في الامور الموجودة ويمتنع كون الايجاد
الايجاد عينه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الفاعل اوجد شيئا وهذا لا ينافي كون الايجاد امرا
اعتباريا غير متحقق في الخارج اذا لم يلزم من انتفاء مبدأ المحمول انتفاء الحمل كما في قولنا زيد اعمى فان العمى كذلك سواء وجد اعتبار
العقل او لم يوجد مع ان العمى امر عدمي فاذا قتل زيد عمرا صدق انه اوجد القتل ولم يصدق ان الايجاد معدوم بمعنى انه لم يوجد

لم يوجد القتل لكنه لا ينافي صدق قولنا لا يجاد معدوم بمعنى انه ليس امرا متحققا موجودا في الخارج قوله فان قيل تقرير
السؤال على ما سبق اليه الاذهان انما نفي الموجود والمعدوم لا يتصور معه الواسطة لان كل ما يمكن ان يتصور فهو اما
ثابت وهو الموجود او لا وهو المعدوم فلا واسطة بين النقيضين فالامر الذي سميتموه حالا وجعلتموه واسطة
بين الموجود والمعدوم ان كان له ثبوت فهو داخل في الموجود والا فهو في المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير
صحيح لاستلزامه ورود الاشكال على بعض مقدمات دليلنا على امتناع تركب علة الحادث عن وجودات ومعدومات
فيمن سمعت عاقلا يجيب عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه يلزم منها بطلان الدليل الذي انما اوردته على تقرير
مطلوبك والظاهر ان مثل هذا الكلام لا يصدر عمن له ادنى تمييز فكيف يسب الى العلوم وهو علم التحقيق وعالم التدقيق
ومنشأ التوجيه والتوضيح ومنشأ التعديل والتنقيح بل توجيه السؤال ان ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة
الحادث موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع
ان يدخل فيها امور لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود اي ما ليس بموجود لا يخرج شيء عن النقيضين
فتلك الامور اما ثابتة فتكون موجودة او لا فتكون معدومة فالمركب منها ومن غيرها اما ان يكون موجودات محضة او
معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل فاجاب بان دليلنا
لا يجري فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بان ذلك الجزء الذي يعدم ثم يزول اما ان يكون متحد المحضا ولما
ان يكون لزوال العدم دخل في زواله لجواز ان يدخل في علة وجوده امور لا موجودة ولا معدومة بل عنها كالايقاع
والاختيار ونحو ذلك من الاضافيات فان جعلتموها داخلة في الموجود فلا نم ان كل موجود يكون فهو واجب بالنظر الى
علته المستندة الى الواجب حتى يلزم من انعدام العدم علته منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات
الاختيار الذي من شأنه الايقاع اي وقت شاء من غير ان يلزم الوجود بلا ايجاب بل
لا يلزم الا ترجيح المختار احد المتساويين واستحالته ممنوعة وان جعلتموها داخلة في المعدوم فلا نم ان زوال كل معدوم
لا يمكن الا بزوال العدم الذي هو عبارة عن وجود شيء ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذي هو اضافي
زوال معدوم معين وجود بكر مثلا فيلزم الخلف وذلك لان الاضافيات التي لا يدخل العدم في معنوياتها كالابوة والاخوة
والايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود شيء كما اذا تعلق
الارادة بشيء ثم تنقطع ولا يخفى انه اذا جعلت تلك الامور داخلة في الوجود يمنع لزوم قدم الحوادث وافتقار الواجب على
تقدير كون علة الحادث موجودات محضة الا انه لم يصرح به لانساق الذهن اليه من قوله لا نم ان كل موجود يجب بواسطة
الموجودات المستندة الى الواجب لان الواقع وجود المعدوم في جهة يفتقر اليه وجود الحادث ضرورة افتقاره الى عدم
المانع والله اعلم انتهى لو لم ازد في شرح هذا الكتاب على تقرير هذا الباب بل توجيه هذا السؤال والجواب لكفى والقدر اجتمعت
فيه كثير من الخلاق فمارا وعلى الاقتصار على الاقتصاد والتي لو اقتديت بالمصنف في الاشارة الى ما تفردت به بطال
الكلام وكثر الملام والله الموفق للمرام قوله لما ثبت الدليل المذكور سالما عن النقض ثبت توقف وجود الحادث

على امور ليست بموجودة ولا معدومة وتلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة لا محالة ولا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لانها ان
كانت متحققة في شيء من الازمنة لزم انتفاء الواجب لان الصادر عن الشيء بطريق الايجاب يكون لازما له وعدم اللازم يستلزم عدم
الملزوم وان لم تكن متحققة في شيء من الازمنة لزم قدم الحادث لاستنادها الى الواجب بواسطة الايقاع الذي لا يتحقق في شيء
من الازمنة فان قيل يجوز ان يتوقف على امور اخر موجودة قلنا الكلام في تلك الامور كما في هذه الحادث ويلزم قدمها ثبت ان
هذه الامور لا تستند الى الواجب بطريق الايجاب ولا يلزم من ذلك استغناؤها عن الواجب بل لا شك انها مفتقرة اليه بلا واسطة
كايجاد المعلول الاول مثلا او بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون الوجوب اذ لو كان
استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط ويلزم قدم الحوادث فقوله
لكن لا على سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة اليه واذ قد افتقرت تلك الامور الى الواجب
فصدورها عنه اما ان يكون على سبيل الوجوب او لا على سبيل الوجوب والوجوب اما ان يكون بطريق النص بان يتحقق كل ايقاع الى
ايقاع قبله لا الى نهاية والنص بطل بالبرهان المذكور في موضعه واما ان يكون بطريق كون ايقاع الايقاع عين الايقاع بالذات
حتى لا يفتقر الى ايقاعات غير متناهية وهذا ايضا ليس بسديد لان العقل جازم بان ايقاع الحادث مغاير لايقاع ايقاعه وهذان الطريقان
وان امكن تشبيههما مع استحالة النص في غير الموجودات بمنع مغايرة ايقاع الايقاع للايقاع بالذات بل لا تغاير الا بالاعتبار لكن القول
بصدور الايقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب اظهر عند العقل واجدر بالقبول فانا نجد من انفسنا ان المتحرك يوقع الحركة
مع عدم وجوب ايقاعها بل مع تساوي الايقاع واللا ايقاع بالنسبة اليه ولا امتناع في ترجيح المختار احد المتساويين وذلك
لان الايقاع ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوتها مع العلة تارة وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود
الممكن بلا موجد ولا ايجاد اذ لا وجود للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهي الحالة الثابتة للمتحرك في كل جزء من اجزاء
المسافة فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قد وجدت بجميع اجزائها من الامور الموجودة والمعدومة والامور
اللا موجودة واللا معدومة اعني الايقاع فلو لم يجب كان وجودها رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وايجاد والاظهر ان
يقال انها يجب على تقدير الايقاع ضرورة امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامور اللا موجودة واللا معدومة
كالايقاع الحركة وبين الامر الموجود كالحالة التي هي الحركة فان الاول لا يجب مع علته التامة والثاني يجب **قوله** واعلم ان اثبات
الامور اللا موجودة واللا معدومة كالاختيار والايقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب موجبا بالذات وموجب لكونه تعالى فاعلا بالاختيار
اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما يلزم ممن جوز انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق
انه يلزم منه الرجحان بلا مرجح ولو منع تمام العلة بناء على ان الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل نقل الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم قدم
الحوادث او حادث فنقل الاختيارات ويلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى ولا مخلص عن ذلك على تقدير عدم اثبات الامور اللا موجودة
واللا معدومة الا بالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى ان الفعل يصدر عن الواجب ولا يجب وجوده ما دام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع
ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا مستلزم للرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد وايجاد واما على تقدير اثبات الامور اللا موجودة واللا معدومة
فلا يلزم القول بالايجاب لان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار والايقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته

علة التامة اذ لا يلزم من عدم وجوبه المحذور اعني الرجحان بلا مرجح يعني وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجوب للايقاع ولا للاختيار
كما لا عدم لهما واما الثاني فلان هذه الامور لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث او انتفاء
الواجب فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المط **قوله المقدمة الرابعة** ان الرجحان
بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد بط وكذا الترجيح بلا مرجح اي الايجاد بلا موجد وبطلان ذلك بديهي غني عن البيان واما ترجيح احد
المتساويين او ترجيح المرجوح فيجائزه واتم ويستدل على ذلك بوجوه الاول انه اما ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون للراجح او للمساوي
او للمرجوح والاولان باطلان فتعين الآخران اما الاول فلانه لولا الترجيح لما وجد الممكن اصلا لانه لا يوجد بدون الايجاد والايجاد
ترجيح واما الثاني فلان الممكن لا يكون راجحا الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح
اي اثبات الرجحان فاما ان يثبت الرجحان الذي هو ثابت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال واما ان يثبت
رجحان زائد على ما له من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح آخر وهو لا محالة يكون بمرجح فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات
لا الى نهاية فيفتقر وجود كل حادث الى امور غير متناهية فان قيل انكار المدعى بطلان ترجيح الراجح في الجملة بمعنى انه لا شيء
من الترجيح بترجيح للراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهي الترجيحات لجواز ان ينتهي الى ترجيح المتساوي او المرجوح اي
الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح بمعنى انه ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح
فلا يصح قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح اذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح ثبوت انحصاره
في ترجيح المساوي او المرجوح قلنا مراده انه لا يكون الترجيح بالآخرة الا للمساوي او المرجوح وثبت به المط وهو وقوع
ترجيح المساوي او المرجوح الثاني ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات الممكن ومرجوح نظرا الى ما هو الاصل السابق
اعني عدم علة الوجود فانه علة للعدم فايجاب الممكن يكون ترجيحا للمساوي نظرا الى الذات وللمرجوح نظرا الى العلة
الثالث ان الارادة صفة من شأنها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين على الآخر او المرجوح على الراجح فالايجاد
بالاختيار قد يكون ترجيحا لذلك فان قيل اختيار المختار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار
لا يعلل بانه لم اختار هذا دون ذلك لان الترجيح صفة ذاتية لهما كما ان الايجاب بالذات لا يعلل بان الموجب لم اوجب
هذا دون ذلك فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوي والمرجوح يوجب رجحانه وهو ممتنع بالضرورة
قلنا الممتنع هو رجحان المساوي او المرجوح ما دام مساويا او مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع النقيضين اعني
الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياهما لم يبقيا مساويا او مرجوحا لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشيء راجحا و
اخراجه عن حد التساوي فضلا عن المرجوحية **قوله** وهو اي القضية البديهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا مرجح بط و
العلم بوجود الواجب مبني على هذه المقدمة اذ العمدة فيه انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المط وان كان ممكنا فلا بد له من
موجد ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح فننتقل الكلام الى موجده فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى الواجب وهو المط
وبهذا الظهر صحة ما ذكره المصنف من ان هذا الاستدلال انما يبتني على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح
الفاعل احد المتساويين باختياره فان قيل تعلق الارادة بوجود الممكن امر ممكن فيفتقر الى موجد ويتسلسل او يلزم وجوده بلا موجد

قلنا ارادة الارادة عينها اذ الارادة ترجح لذاتها او تعلق الارادة ليس بموجود بل حال فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد واعلم ان
نزاع الحكماء انما هو في ترجيح احد المتساويين من غير مرجح لا في ترجيح احد المتساويين وجعله راجحا بالارادة **قوله** مما انه يعني
يمكن الاستدلال على وجود الصانع بوجه لا يتبنى على بطلان الرجحان بلا مرجح بان يقال لما بدمن موجود لا يحتاج في وجوده
الى الغير قطعا للتسلسل اذ لو احتاج كل موجود الى غيره لزم التسلسل ان ذهب لا الى نهاية او الدور ان عاد الى الاول
والدور نوع من التسلسل بناء على عدم تناهي التوقفات والاحتياجات فلذا اكتفى بذكره واقول الموجود الذي لا يحتاج في
وجوده الى الغير لا يلزم ان يكون واجبا الا على تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح والا لجاز ان يكون ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته
ولا من غيره بل يحصل بعد العدم بلا موجد فلا غنية عن هذه القضية وان لم يذكرها في اللفظ **قوله** ايضا يعني ان المتكلمين في
مقام المنع لامتناع ترجيح احد المتساويين وانما يذكرون المثال سندا للمنع اي لم لا يجوز ترجيح احد المتساويين كما في الهارب
من السبع يسلك احد الطريقين المتساويين فان قيل كيف يمنع نفس المدعى قلنا بل هو جزء من الدليل على كون الواجب
موجبا بالذات فيجب على الحكماء اقامة الدليل على هذه القضية او على كونها بديهية وما ذكره المص من انه يجب اقامة
البرهان على وجود المرجح في المثال المذكور فخارج عن قانون التوجيه اذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان
السند وان اورد المثال بطريق النقض كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم فيه واثبات عدم الرجحان وليس للحكيم الا
منع التساوي او عدم المرجح فيه **قوله** على انا نقول على سبيل التبرع باثبات سند المنع وبعد اثباته يصير نقضا لدعوى الحكماء فيه
وتقريره على ما حصل ان القول بالاحتياج الى مرجح في نفس الامر لبطلانه قطعا اذ كثيرا ما يكون الطريق الذي يختاره الهارب مرجوحا
مؤديا الى مهالك وسباع اكثر فبقي الاحتياج الى مرجح بحسب علم الفاعل واعتقاده فاذا سلموا في المثال المذكور انه لا علم بالرجحان
فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح في علم الهارب واعتقاده وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان
في اعتقاده بجواز ان يكون راجحا في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه فان قلت قد سلم الخصم بطلان الترجيح بلا مرجح
فكيف صح منه اثبات عدم المرجح في المثال المذكور قلت السلم هو بطلان الايجاد بلا موجد والمدعى في المثال المذكور عدم
مرجح غير الفاعل واختياره بل يصير احد المتساويين راجحا لبوره الفاعل **قوله** نعم مما تقدم انه لا امتناع في ترجيح احد المتساويين
بل هو واقع وانه لا امتناع في ثبوت الايقاع من المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا موجد بحيث
ان يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الوجود لا حالة للممكن قبل الوجود
بها يكون اقرب الى جانب الوجود لانه ح يكون معدوما فلا يكون جانب الوجود راجحا وانما يترجح عند تحقق الوجود وزوال العدم
وهذا جيد الا ان تخصيص الرجحان بالوجود ليس بكما ينبغي بل العدم ايضا كذلك فانه يترجح بعدم علة الوجود فكما ان وجود الممكن
بلا علة الوجود ممتنع كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود **قوله** اذا عرفت هذه المقدمات الاربع فنقول في الجواب عن الدليل
المذكور على ان الفعل الصادر باختياره ان المراد بالفعل في قولكم ان توقف فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود
المرجح اما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التي تكون للمتحرك في اثناء حركته وتفرض من اجزاء المسافة واما نفس المعنى الذي
يجمع المصدر بازائه وهو الاحداث والايقاع كايقاع الحركة [illegible] الاول فالجواب اي عدم اختيار

اختيار العبد في فعله فنقول اما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فظاهر اذ الجبر انما كان يلزم من الوجوب وعدم بقاء الاختيار
وهذا التقدير وان بين بطلانه في المقدمة الثانية الا ان اثبات المطلوب اكتفى عدم الجبر على التقديرين اقرب الى الاحتياط
لئلا يتوهم ثبوت الجبر على شيء من التقديرين. واما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه فلجواز ان يكون المرجح من الفاعل
وباختياره قولكم ننقل الكلام الى الاختيار انه باختياره فيلزم التسلسل او لا باختياره فيلزم الاضطرار قلنا هو باختياره ولا نسلم
لزوم التسلسل لجواز ان يكون اختيار الاختيار عين الاختيار او نقول لا يجب عند وجود المرجح لجواز توقفه على امر آخر ليس بموجود
ولا لامعدوم فمع وجود المرجح التام اي وجود جملة ما يتوقف عليه لا يتأتى التوقف على تحقق ما ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع فان
قيل ننقل الكلام الى صدور الايقاع عن الفاعل قلنا يجب بطريق التسلسل في الايقاعات بناء على انها ليست موجودات
حتى يستحيل التسلسل فيها او بطريق عدم التسلسل بناء على ان ايقاع الايقاع عين الايقاع او لا يجب اصلا وهو الظاهر لما مر من
ان استناد الامور اللاموجودة واللامعدومة كالايقاع مثلا ليس بطريق الايجاب بل بطريق الصحة والاختيار فان الايقاع
وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فهو يختار الايقاع اي وقت شاء ترجيحا لاحد المتساويين باختياره وان اريد
الثاني اي الفعل بمعنى الايقاع فلا جبر البتة لانه يصدر عنه فاعله بطريق الوجوب اذ لا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى
وجود الممكن بلا موجد اذ لا وجود للايقاع وانما يشير المصنف هنا الى بطلان طريق التسلسل ورجحان طريق عدم الوجوب اعتمادا على
ما سبق في المقدمة الثالثة **قوله** فالآن نحن الى اثبات ما هو الحق قد روي في الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة والمجوس
قائلون بالهين احدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا يلائم القول بكون خالق الشر والقبيح غير الله تعالى وايضا قائلون بان الله
تعالى يخلق شيئا ثم يتبرأ عنه كخلق ابليس وهذا يلائم القول بكون الله تعالى خالقا للشرور والقبائح مع انه لا يرضاها فيندرج
الاعتبارين نسبة القدر كل من الطائفتين الى الاخرى والمحققون من اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات امر بين
الامرين وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط ليكون قدرا
المصنف اورد على ذلك دليلين الاول حاصله انه ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا في بعض الافعال وان ذلك القصد
والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل اذ قد لا يتبع مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد وقد يتبع من غير تحقق الاسباب التي
من عنده فعلم انه حاصل بخلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد وقصده الجازم بطريق جرى العادة بان الله يخلقه عقيب
قصد العبد ولا يخلقه بدونه وباقي الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها ويقال ان يقول خوارق العادات وعدم وقوع
المرادات مع توفر الداعي وسلامة الآلات لا ينافي كون العبد هو الموجد لفعله الاختياري لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره
لكن بشرط ان لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد الله تعالى خلافه فمع مراد الله البتة لا مراد العبد
لانتفاء شرط تأثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلق الله تعالى على ما هو المدعى **قوله** وان لم يكونا صادرين منا لا يكون الارادة
الا مجرد شوق هذا الكلام غير صالح للالزام فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد وداع يدعو الى تحصيله لا يعقل
او تخيل من الملائمة وما ذكر من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي تشاق اليها ليس بلازم لان المراد بالاختيارية
ما يكون مع صحة تعلق الارادة به بحيث تعلق القدرة به وستعرف ان الفعل قد يكون متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس **قوله** وايضا نفرق في الاختيارية

بين ما تقدر على تركه وما لا تقدر فكان قيل كيف يستقيم هذا والاختياري يتخلل فيه من الفعل
والترك تخلل نعم ولكن قد يضم اليه ما يمنع التمكن من الترك كميل الانتقال الى المركز ما يقطع
في صورة الانحدار الى صيب هو الحد من الارض وكذا تفرق في الترك بين ما تقدر على فعله
كترك الحركة في ارض مستوية وبين ما لا تقدر على فعله كترك الحركة الى البناء العالي والثبات
في الفصل الاختياري باعتبار عليه وهو ما اليه من الفعل كما مشى الى محبوب بخلاف المشي على
مكروه قوله كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين الانزاع في جواز ذلك على الانبياء عليهم السلام وقد
تواتر عن الاولياء الا ان بعض الفقهاء يكرهونه ثم القصد جواب سؤال تقريره ان قصد العبد فعله
لا اختياري لانه انما حصل بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد والا لتسلسلت الاختيارات
فاجاب ان القصد مخلوق الله تعالى بين استناده لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة
كالقدرة مثلا لكنه من الامور اللا موجودة واللا معدومة فلا يجب عند وجودها ايقاع الفعل
القصد الذي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوق الله تعالى القصد الكائن الفاعل المنصرف الى الفعل
من الترك وهذا ينافي خلق القدرة التي من شأنها التمكن من الفعل والترك وتقابل ان يقول لو كان
الاستناد الى مخلوقات الله تعالى لا على سبيل الوجوب كما ينافي كون الفعل مخلوقا لله تعالى
فلا نزاع لاحد في كون فعل العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى ضرورة استناده الى العبد الذي
هو مخلوق وهذا لا ينافي كون العبد موجدا له وهو مراد فيه والجواب ان الاستناد لا على سبيل
الوجوب غالب لكن في الامور اللا موجودة واللا معدومة كالقصد مثلا لا في الموجودة كالمحال
على الايقاع والكلام فيها كما مر في المقدمة الثانية قوله برهان آخر هذا هو الدليل الثاني وحاصله انا
نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا ما اي فعلا بالاختيار وصنعه يجب ان يكون في امر لا موجود ولا
معدوم لا في امر موجود لان صنعه فيه اما ان يكون بلا واسطة او بواسطة وجود شيء او بواسطة عدم

شيء والاقسام باسرها علة اما الاول فلان وجود ذلك الشيء يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه اي تاثيره الاختياري
واما الثاني فلان وجود ذلك الامر الذي يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد
ضرورة كونه واجبا واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا صنع فيه وان كان عدما لاحقا فهو متوقف على
زوال خروجه من العلة التامة للوجود وذلك الخروج ان كان موجودا كان واجبا بالاستناد الى الواجب فيستحيل صنع العبد فيه والا
كان لزوال العدم مدخل في زواله فاذا المحذور لان زوال العدم وجود فيكون بواسطة وجود شيء وجود واجب بواسطة الموجودات
المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين ان صنع العبد لا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم وذلك الامر لا يجب
بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب والا يخرج من صنع العبد فلم يبق لصنع العبد امر في امر ويلزم منه بطلان ما ثبت بالبرهان
ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الايقاع والايجاد الذي يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد موجدا لذلك الشيء الموجود
خالقا له لان ذلك الشيء يتوقف على امور لا اثر للعبد في وجودها كوجود العبد وقدرته وسلامة الاداة ونحو ذلك فتعين ان ذلك
الامر اللا موجود ولا معدوم الصادر عن العبد امر لا يجب عنده وجود الاثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به وبخلق الله تعالى
وكل منهما مقدور لقدرته الا انه في الخلق يصح انفراد القادر بايقاع المقدور وفي الكسب لا يصح والطرف الخلق يقع الفعل المقدور
لا في محل القدرة وفي الكسب يقع المقدور في محل القدرة مثلا وقعت حركة زيد بخلق الله في غير من قامت به القدرة وجودا
وقعت في كسب زيد في محل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد والحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل في امر خارج عن ذاته
واثر الكاسب صنعه في فعل قائم به هذا ولكن لقائل ان يقول ان وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لا
ينافي كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له لجواز ان يكون استناده بواسطة قدرة العبد وارادته التي من شانها الترجيح والايجاد وايضا
الوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تعلق اصل القدرة باصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر والقائلون بان فعل العبد مخلوق
لله تعالى لا يتمارون في توقفه على امر من امور الله تعالى كايجاد العبد واقداره وتمكينه ونحو ذلك واعلم ان للخصم كلام المحققين
في هذه المسئلة انه لا اشكال ان بعض افعال الحيوان لا شعور له بها كالنمو وهضم الغذاء وبعضها مشعور به لكن ليس له ارادة كرؤية وسمعه
وقوة وبعضها له قصد الى صدوره وصحة الصدور وغير القصد الى صدوره وربما يصح صدور فعل لا يقصده وربما يقصد ما لا يصح صدوره عنه وصحة
الصدور والاصدار المسمى بالقدرة وهو لا يكفي في صدوره الا بعد ان يرجح احد الجانبين على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذي هو المسمى بالارادة بالواو
وعند القدرة والداعي يجب الصدور وعند فقدان احدهما يمتنع والقول بصدور الفعل عن القادر من غير ترجيح احد الطرفين تمسكا بالاشاعرة الجبرية
لطرفان المترجحان العلم غير العلم بالمرجح وهو انما يحتاج الى وجود المرجح لا الى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعله بسبب حصول قدرته وارادته
فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسؤال السائل انه بعد حصول القدرة والارادة هل يقدر على الترك كقول من يقول
بان الممكن بعد وجوده هل يمكن ان يكون معدوما حال وجوده ثم حصول قدرته وارادته لا بد ان ينتهي الى اسباب لا يكون بقدرته وارادته وقد تقدم
من عند الاسباب يجب الفعل عندها ويمتنع فالذي ينظر الى الاسباب الاول يعلم انها ليست بقدرة العبد وارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا
لان الجبر التقريب للفعل هو قدرة العبد وارادته والذي ينظر الى العبد يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل انما يحصل باسباب
كلها مقدورة للعبد ومرادة فالحق ان لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين الامرين هو ثم اختلاف الاشاعرة لما جبل الانسان

كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك ان منها ما هو قبيح والله تعالى منزه عن القبائح حاول التقصي عن ذلك بان
الحسن والقبح والطاعة والمعصية كلها اعتبارات راجعة الى الكسب دون الخلق فيستند الى العبد لا الى
الله تعالى وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل بما تضمن مصالح وانما القبيح كسب
المعصية والقبيح فالقبيح من الله تعالى خلقها والقبيح من العبد كسبها **قوله** فقوله ان الاتفاقي والاضطراري
لا يوصفان بالحسن والقبيح غير مسلم منع لمقدمته الثانية من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير اختياري
والاتي من غير الاختياري يحسن او يقبح وانت خبير بان مقدمته اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها و
لا حاجة اليها لان جميع المباحث السابقة انما كان لتحقيق منع المقدمة الاولى والتقصي عما اورد من
الدليل عليها وبيان انه لا يمتنع ان يكون فعل العبد اختياريا واعجب من ذلك توضيحه منع المنع بصفات
الله تعالى وبانه يحمد عليها ويكمال الانسان في نقائصه حيث يحمد عليها ويذم وادعاء التناقض في كلام الاشعري
حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه ترقى في اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق
المدح او الذم في الدنيا والثواب او العقاب في الآخرة ولا ادري كيف ذهب على الفاضل حتى ذكر في سند
المنع ما ذكرتم اورد ما هو مذهب الاشعري على سبيل التردد والاحتمال بقوله وان عنى انه لا يكون في معرض
ذلك فهو ما ذهب اليه الاشعري من ان الفعل ليس لذاته ولا بصفة من صفاته بحيث يحكم العقل بان
فاعله يستحق في الدنيا المدح او الذم وفي الآخرة الثواب او العقاب بل كل ما نص الشارع به او يدل دليل
على استحقاق المدح والثواب محسن والذم والعقاب قبيح وليس للمخالف دليل يعتد به ولا منع يعول عليه وما ذكره
الفاضل من تلفيق العبارات وتمييق الاستعارات هذا الاجماع وتكثير الافراع فالملة عند الاشعري كسر رباب
او كطنين ذباب والله اعلم بالصواب **قوله** في دار الصواب من ورائه **قوله** وعند بعض اصحابنا رحمهم الله تعالى كل ما
حسن بعض الافعال وقبح بعضها بوجهين حاصل الاول ان تصديق اول اخبارات من ثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا
فهو حسن عقلا اما الصغرى فلانه لو كان شرعا لتوقف على نص آخر لوجب تصديقه فالنص الثاني ان

كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه وان كان بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص ثالث لزم التسلسل واما الكبرى فلان
الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل
الثاني ان وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية او لا كما
شرعية لتوقف على نص آخر وهو ايضا مبني على حرمة كذبه فاما ان يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه او بالاول
فيدور او بثالث فيتسلسل والحرمة العقلية تستلزم القبح العقلي ويلزم من ذلك ان يكون صدقه واجبا عقلا والجواب
ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الادلة القطعية
مما لا نزاع في كونه عقليا كما التصديق بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب او العقاب في الآجل فيجوز ان يكون ثابتا
بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة نص على انه يجب تصديق كل ما اخبر به ويحرم كذبه او بحكم
الله القديم بوجوب اطاعة الرسول غاية ما في الباب ان ظهوره يتوقف على تكلم النبي صلى الله عليه وسلم بعد ما ثبت صدقه
بالدليل القطعي **قوله** وكذلك نقول امتثال اوامر النبي عليه السلام ان وجب عقلا فهو المراد وان وجب شرعا توقف على امر
الشارع ووجوب امتثال الامر بالامتثال ان كان بالامر الاول دار والا تسلسل والجواب ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلي
ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كما مر وبقوله
اطيعوا الله واطيعوا الرسول بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت
عليه الحجة القطعية من المسئلة الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب امر آخر يثبت بحكم الشارع في الشرعيات ولا يثبت
في الهندسيات **قوله** فلان الاصلح واجب لاختلافهما في انه لا حق للوجوب عليه بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك
فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت فما معنى الخلاف في انه هل يجب على الله شيء ام لا قلت معناه انه
هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها بحكم العقل بامتناع صدوره او لا صدوره عن الله تعالى كرعاية ما هو الاصلح
بعباده وكقبول الشفاعة واخراج الفاسق عن النار ونحو ذلك **قوله** وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى لا يقال
هذا مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول الفرق وهو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بعد كتاب ونبي
على هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى العلم بهما اما بلا كسب كحسن تصديق النبي عليه السلام
وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن والقبح المتفاوتين من النظر في الادلة وترتيب المقدمات وتعدلا يعرفان
الا بالكتاب والنبي كاكثر احكام الشرع **قوله** بطريق التوليد هو ان يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح

والمباشرة هو ان يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد ولا توليد عند اهل السنة لاستناد الافعال كلها الى الله تعالى بلا واسطة
بمعنى انه خالقها وموجدها فحصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله تعالى عادة بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل والعادة
هو تكرر الفعل وقوعه دائما او اكثريا وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح يعد الذهن بفيضان النتيجة عليه فيجب حصولها
ضرورة تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان العقل يولد العلم ويوجبه بواسطة ترتيب المقدمات على ما
تقرر عندهم من استناد بعض الحوادث الى غير الباري تعالى وقد يقال ان النظر الصحيح هو الذي يولد النتيجة وما ذكره المص اقرب الى النسب
بتفسيرهم التوليد بايجاد الفاعل فعلا بتوسط فعل آخر **قوله** ثم ذلك الشيء لفظة ثم اشارة الى ان الشيء الذي لاجله يحسن الفعل او
يقبح يجب ان يكون بالآخرة حسنا لعينه او قبيحا لعينه اذ لو توقف حسن كل شيء على حسن شيء آخر لزم التسلسل بمعنى وجود اشياء
غير متناهية نظرا الى نفس الاشياء وبمعنى ترتب امور غير متناهية نظرا الى وصف الحسن **قوله** ويجب ان يعلم المركب المشتمل
على حسن او قبح اما ان يكون حسنا بجميع اجزائه او ببعضها مع قبح البعض الآخر او بدونه واما ان يكون قبيحا بجميع اجزائه او
ببعضها مع حسن البعض الآخر او بدونه فالمص خص الحسن باعتبار جزئه بالقسم الاول اعني ما يكون حسنا بجميع اجزائه ثم فسره
بما يشمل القسم الثالث ايضا اعني ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها لا حسنا ولا قبيحا فصار الحاصل ان الحسن باعتبار جزئه
ما لا يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه ولم يتعرض بجانب القبح والظاهر ان ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها قبيحا يجعل من قسم القبح
تغليبا لجانب القبح والحرمة ولا يخفى انه اذا كان الشيء حسنا بجميع اجزائه كان حسنا لعينه وجعله حسنا باعتبار الجزء انما هو مجرد اصطلاح
قوله وكذا القبيح ينقسم الى خمسة اقسام لانه اما ان يكون قبيحا لذاته اولا والثاني اما ان يكون قبيحا لجزئه او لامر خارج عنه وكل
من الجزء والخارج اما محمول او غير محمول وما سبق من ان الحسن او القبح يكون لذاته او لصفة من صفاته انما هو في بعض الافعال
فلا ينافي ثبوته في بعض الافعال باعتبار امر خارج غير محمول كالصلوة للوضوء **قوله** وانما اطلق لما ذكر ان الحسن بمعنى في
نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ورد عليه ان هذا انما يصح في الحسن لجزئه ضرورة ان جزء الشيء معنى كائن فيه ولا يصح
في الحسن لعينه اذ ليس ذات الشيء معنى فيه فاجاب اولا بانه مجرد اصطلاح وكانه تغليب باعتبار ان عامة الاشياء
يكون حسنها باعتبار الاجزاء وثانيا بان الكلام في الافعال الموجودة الصادرة عن فاعلها وهي لا محالة تكون جزئيات
مشخصة مركبة من التشخص ومن المعنى الكلي الحسن لذاته كالعبادة مثلا فبالنظر الى هذا المركب الاعتباري يكون الحسن
راجعا الى جزئه الذي هو المعنى الكلي والمذكور في كتب القوم ان المراد بالحسن بمعنى في نفسه انه متصف بالحسن باعتبار
حسن ثبت في ذاته سواء كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه متصف بحسن ثبت في غيره وهذا اقرب مما يقال
ان المراد حسنه في نفسها اي مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها **قوله** والفرق بين الجزء قد استدل نفاة الحسن
والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف بان يكون حسنا تارة وقبيحا اخرى لان ما بالذات يدوم
بدوام الذوات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة دم مسلم فاشار الى
جوابه بان الحسن او القبح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل جنس
والاضافات فصول مقومة لانواعه والحسن او القبح لذاته هو النوع لا الجنس نفسه **قوله** اما الاول

اي المأمور به الحسن لمعنى في نفسه ثلثة اضرب لانه اما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره اولا والثاني اما ان يقبل سقوط التكليف به
اولا وانما جعل الشبيه بالحسن لمعنى في غيره مقابلا لهذين القسمين نظرا الى انه لا ينقسم الى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله بل كله يحتمل السقوط
وقد يقال ان المراد به ما يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به لا لذاته ولا لخبرته بخلاف الاول ليس بمستقيم لان الاتيان بالمأمور
به حسن لذاته وبهذا الاعتبار يصح جعله من اقسام الحسن لمعنى في نفسه ثم عبارة فخر الاسلام انه اما ان يقبل سقوط هذا الوصف
اولا واشار ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا لمعنى في نفسه واعترض عليه بان الساقط في حال الاكراه هو وجوب
الاقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان ماجورا ولذا غيره المص الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف
اشارة الى كونه مأمورا به امر الوجوب لا لكونه حسنه كان بالامر فيسقط بسقوطه لا محالة وهو لا ينافي كونه حسنا باعتبار امر الندب
لانا نقول هذا مذهب الاشعري وسيصرح المص بنفيه وعندنا ليس الحسن بالامر بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته او لخبرته
او لغيره قوله واعلم ان المنقول يعني ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان ولا شرطا له بل هو شرط
لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن في احكام الدنيا
كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمنا في احكام الدنيا كافرا عند الله تعالى وتمسكوا على ذلك بان
حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل القلب وبان من احدث الايمان يوصف به على التحقيق وان التلفظ بالاقرار
وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان وبان
النبي عليه السلام كان يأمر بها ويكتفي ويجعلها اهم من الاعمال الا ان الاقرار جزء له شائبة العرضية والتبعية ففي حال
الاختيار يعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله تعالى وفي حال الاضطرار يعتبر جهة العرضية
والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار واما ان ركن الشيء كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشيء فسيجيء جوابه
ولقد طال النزاع بين المص وبعض معاصريه في تفسير التصديق المعتبر في الايمان وانه التصديق الذي قسم العلم اليه واسلى
التصور في اوائل المنطق ام غيره ويجب ان يعلم ان معناه هو الذي يقال له بالفارسية گرويدن وهو المراد بالتصديق
في المنطق على ما صرح به ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة اولا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح
للمقصود وجعله مغائرا للتصديق المنطقي وهم وحصوله للكفار مم ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان و
استكباره عن الاذعان وعدم رضائه بالايمان وكثير من المصدقين المقرين يكفر بما يصدر عنه من امارات الانكار و
علامات الاستكبار فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان
قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ودفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك
الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم واليقين ونحو ذلك وذكر المص ان التصديق امر اختياري
وهو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه
اختيارا لم يكن ذلك تصديقا ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة الصدق
الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن تصديق

اذا فرق حسن بان قد يوصف الفعل بالحسن لمعنى في نفسه ثلثة اضرب لانه اما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره او لا والثاني اما ان يقبل سقوط التكليف به او لا وانما جعل الشبيه بالحسن لمعنى في غيره مقابلا لهذين القسمين نظرا الى انه لا ينقسم الى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله بل كله يحتمل السقوط وقد يقال ان المراد به ما يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به لا لذاته ولا لخبرته بخلاف الاول ليس بمستقيم لان الاتيان بالمأمور به حسن لذاته وبهذا الاعتبار يصح جعله من اقسام الحسن لمعنى في نفسه ثم عبارة فخر الاسلام انه اما ان يقبل سقوط هذا الوصف اولا واشار ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا لمعنى في نفسه واعترض عليه بان الساقط في حال الاكراه هو وجوب الاقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان ماجورا ولذا غيره المص الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة الى كونه مأمورا به امر الوجوب لا لكونه حسنه كان بالامر فيسقط بسقوطه لا محالة وهو لا ينافي كونه حسنا باعتبار امر الندب لانا نقول هذا مذهب الاشعري وسيصرح المص بنفيه وعندنا ليس الحسن بالامر بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته او لخبرته او لغيره قوله واعلم ان المنقول يعني ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن في احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمنا في احكام الدنيا كافرا عند الله تعالى وتمسكوا على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل القلب وبان من احدث الايمان يوصف به على التحقيق وان التلفظ بالاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان وبان النبي عليه السلام كان يأمر بها ويكتفي ويجعلها اهم من الاعمال الا ان الاقرار جزء له شائبة العرضية والتبعية ففي حال الاختيار يعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله تعالى وفي حال الاضطرار يعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار واما ان ركن الشيء كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشيء فسيجيء جوابه ولقد طال النزاع بين المص وبعض معاصريه في تفسير التصديق المعتبر في الايمان وانه التصديق الذي قسم العلم اليه واسلى التصور في اوائل المنطق ام غيره ويجب ان يعلم ان معناه هو الذي يقال له بالفارسية گرويدن وهو المراد بالتصديق في المنطق على ما صرح به ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة اولا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغائرا للتصديق المنطقي وهم وحصوله للكفار مم ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان و استكباره عن الاذعان وعدم رضائه بالايمان وكثير من المصدقين المقرين يكفر بما يصدر عنه من امارات الانكار و علامات الاستكبار فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ودفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم واليقين ونحو ذلك وذكر المص ان التصديق امر اختياري وهو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن تصديق

من غير ان يكون للقلب اختيار في نفس ذلك المعنى فان قيل لم جعل الاقرار الذي هو عمل اللسان داخلا في الايمان وبخلاف اعمال سائر الاركان
فجوابه ان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل شيء من الجسد الفرد داخلا فيه تحقيقا لكمال
اتصاف الانسان بالايمان وتعين فعل اللسان لانه متعين للبيان واظهار ما في الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل حمد الله الذي هو
فعل اللسان راس الشكر وفي التمثيل بالايمان اشارة الى ان المامور به الحسن اعم من ان يتوقف ادراك العقل حسنه على ورود
الامر به او لم يتوقف فان حسن الايمان ثابت قبل الامر به مدرك بالعقل نفسه قوله كالزكوة يريد ان اعلى درجات الحسن في التصديق
الذي لا يسقط بحال ثم في الاقرار الذي هو ركن من الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم في الصلوة التي يحتمل السقوط وليست بركن
لكنها حسنة بعينها بحيث لا يشبه الحسن بغيره ثم في الزكوة والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها يشبه الحسن بغيره
فالصلوة حسنة بعينها لكونها تعظيما للباري تعالى وشكرا للمنعم وعبادة لمن يستحقها لا يقال حسنها بواسطة استحقاق المعبود ولذا الحسن
بغيره لانا نقول هذا لا ينافي الحسن بعينها بل يؤكده الا ترى ان الايمان بالله تعالى حسن بعينه بخلاف غير الكفر بالله تعالى فقبيح بعينه
وبالجملة والطاغوت حسن بعينه فالمتصف بالحسن هو الافعال المضافة التي ورد الامر بها لا ان معها ما يحسن بالنظر الى نفس الفعل المضاف
كالايمان والصلوة المامور بها ومنها ما يحسن بغيره بان يكون المقصود بالامر هو ذلك الغير لا نفس المضاف كالوضوء والجهاد واداء الزكوة والصوم
والحج فكل منها حسن معنى في نفسه لكنه يشبه الحسن بغيره تحقيق ذلك انه حسن بالغير الا انه لاعتبار الحسن ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصار كل منها كانه
حسن بالواسطة امر محتمل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى في نفسه فهنا مقامان احدهما ان هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الى نفسها بل بواسطة امور
يعرف العقل انها المطلوبة بالامر والمتصفة بالحسن وثانيهما انه لا عبرة لهذه الوسائط وانها في حكم العدم حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التي
ورد الامر بها اما الاولى فلان الزكوة في نفسها تنقيص للمال وانما يحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم في نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما
اباح لها مالكها من النعم وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى اعداء الانسان زجرا لها عن ارتكاب التبعات واتباع الشهوات
والحج في نفسه قطع المسافة الى امكنة مخصوصة وزيادة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيادة البلدان والاماكن وانما يحسن بواسطة زيارة البيت الشريف المكرم
بتكريم الله تعالى اياه واضافته اليه ففيه تعظيم له واما الثاني فلان الفقير والبيت وان كانا يستحقان الاحسان والزيادة نظرا الى الفقير والشرف لكنهما لا يستحقان
هذه العبادة اعني الزكوة والحج اذ العبادة حق الله تعالى خاصة والاحسن ان يقال الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى لا من جهة العباد والبيت
لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت ولنفسه وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر لانها لمعاصيه قابل والى الشهوات ميل حتى كانها
بمنزلة امر جبلي لها فكانها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن بها فقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن
درجة الاعتبار وصار كل من الزكوة والصوم والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة وقد يقال ان هذه الوسائط
لم تعتبر لانه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يحتمل الحسن باعتبارها واعترض بان الوسائط هي دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت وهي
باختيار العبد لا لنفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة مما لا دخل فيه لقدرة العبد واجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت
نفس الزكوة والصوم والحج فكيف يكون وسائط حسنها وانما الوسائط هي الحاجة والشهوة وشرف المكان والاختيار للعبد فيها وفيه نظر
اذا بواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة ليست كذلك فلذا صرح المصنف بان الوسائط هي الدفع
والقهر والزيارة المخصوصة ولا خفاء في انها ليست نفس الزكوة والصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام مع ان الواسطة هي قهر النفس وحاجة

كالزكوة والصوم والحج يشبه ان يكون حسنها بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت لان الفقير والنفس والبيت ليست لاستحقاق

١٩٢

هذه العبادة والنفس مجبولة على المعاصي فكان قهرها بمنزلة الاحراق الوسائط فصار حسنها بحسنها

الدفع

وحاجة الفقير شرف المكان وللقضا صرح للمص قوله يرد عليه قد خرج بما ذكرنا الجواب عن هذا الايراد وهو ان حسن
هذه العبادات الثلاثة وان كان لغيره بامر لانه العقل الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت
كانها حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن بعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في
نفسه لا لمجرد كونه مامورا به كما هو راي الاشعرية واما المص فقد اجاب بوجهين حاصل الاول انا لا نجعل جهة حسنها كونها
مامورا بها بل نستدل بذلك على انها حسنة في نفسها وان لم ندرك جهة حسنها لما مر ان الامر المطلق يقتضي حسن
المامور به لمعنى في نفسه وحاصل الثاني ان كل ما امر به الشارع فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة
الله تعالى وامتثال امره حسن لذاته فيحسن الاتيان بالزكوة والصوم والحج لكونه اتيانا بالمامور به وعند الاشعري لا يجوز
ذلك عقلا بل الشرع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنه بعينه او بجزئه
مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان والصلوة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به كالزكوة
ونحوها بشرط في حسن هذا النوع ان يكون الاتيان لكونه مامورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا لمعنى في نفسه
وبهذا يندفع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يوتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد فيحسن لغيره لا بعينه
وبما ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به صار النوع الثاني مغايرا للنوع الاول والا فالاتيان بالمامور
به للقطع بحسن بعينه ثم ان النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد كالايمان بحسن لذاته ولكونه
اتيانا بالمامور به والاول ثبت قبل الشرع دون الثاني وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره في شيء واحد كالوضوء
المنوي حسن لذاته وباعتبار كونه اتيانا بالمامور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلوة فان قيل المامور به في الصلوة والزكوة
ونحوهما هو الاتيان بهذه الاشياء واذا بعد انما هو مامور بايقاع الفعل واحد انه فما معنى الاتيان بالمامور به الاتيان هو
نفس المامور به قلنا قد سبق ان ههنا معنى مصدريا ومعنى حاصلا بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني الهيئة المتوقفة فاراد بالمامور
به الحاصل بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة وبالاتيان ايقاعه واحداثه فان قيل فح لا يكون الحسن هو المامور به مع ان الكلام فيه
قلنا المامور به في التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنه حسن المامور به فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة
حسنة بعينها ويكون كل منها حسنا لجزئه فيكون حسنا لمعنى في نفسه ولا حاجة الى ما ذكره من التكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضي كون العبادة
جزءا له بجواز ان يكون خارجا عنه صادقا عليه والامر كذلك اذ ليست جزءا من مفهوم شيء منها بخلاف الصلوة قوله يقتضي كونه عدلا واحسانا
لانا لا نسلم ان كون العمل عدلا واحسانا حسنا قبل الشرع وانما النزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب آجلا
قوله فالامر بالزكوة وامثالها دال على حسنها لمعنى في نفسها وقائل ان يقول لا نم انه امر مطلق بل العقل قرينة على انه انما امر

بما لزم حاجة التقرير ونحوه **قوله** فذلك الغير المنفصل عبارة فخر الاسلام فضرب منه حسن بغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصودا لا يتادى الذي بحيث لا
اي بالمامور به الحسن بغيره وضرب منه حسن المعنى في غيره لكنه اي ذلك الغير يتادى بنفس المامور به والمراد بالقائم بنفسه ان لا يتادى بالاتيان بالمامور به بل
يفتقر الى اتيان به على حدة وهذا معنى كونه منفصلا فيكون مغنيا عن ذكره وظاهر ان نفس المراد بالقائم بنفسه لا يفتقر في التميز والاشارة الى التبعية للغير
كالجوهر لان مثل ما اذا الجمعة مثلا عرض فكيف يقوم بنفسه وكان حق العبارة ان يقول اما منفصل واما غير منفصل لكنه قال والقائم بهذا
المامور به تنبيها على ان المراد بالقائم بنفسه بالمامور به المنفصل وغير المنفصل **قوله** فلا يحتاج اي الوضوء في كونه وسيلة للصلوة الى النية
ان الصلوة انما تفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته **قوله**
كالجهاد فانه يحسن بواسطة الغير الذي هو اعلاء كلمة الله وصلوة الجنازة فانها تحسن بواسطة الغير الذي هو قضاء حق الميت فالغير
ان امران حسنان حاصلان بنفس المامور به اعني الجهاد والصلوة لا منفصلان عنهما وعبارة فخر الاسلام انهما انما صارا حسنين لمعنى
كفر الكافر واسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلوة ولا يخفى عليك ان ليس كفر الكافر واسلام الميت
عما يتادى بنفس المامور به اعني الجهاد والصلوة وان لا معنى لبيان الانفصال في هذا المقام بل ينبغي ان يبين عدم الانفصال
بمعنى تاديته بنفس المامور به عدم قيامه بنفسه الا انه اراد بالانفصال التغاير والتباين تحقيقا لكون حسن الجهاد وصلوة الجنازة
بالغير **قوله** ولما كان المقصود يعني ان المامور به الحسن بغيره لا شك انه مغاير كذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا له
بحسب الخارج ايضا كاداء الجمعة والسعي فلا شبهة له بالحسن لمعنى في نفسه وان لم يكن مغايرا له بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله
فهو يشبه بالحسن لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه فان قلت لم جعل هذا القسم من
قبيل الحسن لغيره الشبيه بالحسن لمعنى في نفسه دون العكس كالزكوة والصوم والحج قلت لانه لا جهة هنا لايقاع الوسائط وصيرورتها في
حكم العدم بخلافها ثمة وقد يقال ان الواسطة هنا كفر الكافر واسلام الميت وهما باختيار العبد وقد عرفت فيه **قوله** والامر المطلق عبارة
فخر الاسلام ان الامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن تناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به وكذلك
كونه عبادة يقتضي هذا المعنى وتحمل الضرب الثاني بدليل فحمل الصوم القسم الاول على الحسن لمعنى في نفسه والضرب الاول منه على ما لا يحتمل
السقوط بحال وعدل عن قوله وتحمل الضرب الثاني الى قوله ويصرف عنه ليشمل الحسن لمعنى في غيره كالجهاد هل يحتمل السقوط او يشبه الحسن لغيره
من الحسن لمعنى في نفسه كالصلوة والزكوة ففي الجهاد دل الدليل على كونه حسنا لغيره وفي الصلوة على احتمال سقوط التكليف
وفي الزكوة على كونها شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى ان استدلاله الثاني وهو ان كون المامور به مطلق الامر عبادة
توجب ذلك لا يدل الا على كونه حسنا لمعنى في نفسه من غير دلالة على عدم احتماله سقوط التكليف به ولذا صرح بان
ذلك اشارة الى حسن لمعنى في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف به الا ان المذكور في سائر الكتب ان

الامر المطلق يقتضي حسن المأمور به المعنى في نفسه من غير تعرض لعدم امتحان شروط التكليف وذكر في بعض شروح اصول فخر الاسلام ان المراد بالضرب الثاني
الاول من القسم الاول هو الحسن لعينه حقيقة لما الحق به حكما وهو الشبيه بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة ونحوها والمراد بالضرب الثاني ما
يقابل القسم الاول اعني ما يكون حسنا لمعنى في غيره ومثل بما غير عزيز في عبارة فخر الاسلام **قوله** والفرق بينهما هو ان المقتضي مقدم بمعنى
ان الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به الامر ضرورة ان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن والموجب متأخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه
اتيانا بالمأمور به ولا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر به وهذا ما يقال ان حسن المأمور به عندنا من مدلولات الامر عند الاشعري
من موجباته **قوله** ولما لم يخاطب العذور بالجمعة معناه انه لم يؤمر باقامة الجمعة عينا بل له الخيار بينها وبين الظهر فاذا ادى احدهما
اندفع الآخر **قوله** فصل ذكر فخر الاسلام ان من الحسن لغيره ضربا ثانيا يسمى الجامع وهو ما يكون حسنا بحسن شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى
في نفسه هي القدرة التي بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه وحاصل كلامه ان وجوب اداء العبادة يتوقف على القدرة توقف
وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم اورد مباحث القدرة وتفاريعها ولا يخفى ان فيه
نوع تكلف وان جعله من اقسام الحسن لغيره ليس باولى من جعله من اقسام الحسن لذاته فلذا افرد المص لتلك المباحث
فصلا على حدة وذكر ان التكليف بما لا يطاق اي لا يقدر عليه غير جائز لوجهين الاول ان التكليف بالشيء استدعاء حصوله
واستدعاء حصول ما لا يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين والثاني انه لما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه في آيات
كثيرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز ان يقع
والا لزم امكان كذبه وهو محال وامكان المحال محال فبهذا الطريق يمكن الاستدلال بالآية على عدم الجواز والا فالظاهر منها
الدلالة على عدم الوقوع ولم يثبت تصريح الاشعري بتكليف المحال الا انه نسب اليه لاصابين احدهما انه لا تأثير
لقدرة العبد في افعاله بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله على ما سيجيء
والتكليف قبل الفعل لا معه لان استدعاء الفعل مقدم عليه ولا يتصور الا في المستقبل فهو حال التكليف
غير مستطيع **قوله** وهو غير واقع ما لا يطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق والاجماع منعقد
على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والآيات ناطقة به واما ان يكون ممتنعا لغيره
بان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه من المكلف لانتفاء شرط او وجود مانع فالجمهور على ان التكليف
به غير واقع خلافا للاشعري ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع او اخبر بذلك
كبعض تكاليف العصاة والكفاية فصار حاصل النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى
يكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق ام لا فعند الجمهور هو ما يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه

باختياره وان لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده ولا معنى لتاثير قدرة العبد في افعاله الا هذا على ما سبق في تحقيق التوسط بين الجبر
والقدر وعند الاشعري هو مع الاستلزام المحض هو انقلاب علم الله جهلا او وقوع الكذب في اخباره فايمان ابي جهل مع وهو مكلف بالتكليف
بما لا يطاق واقع واجيب بان علم الله تعالى بعدم ايمانه لا يخرجه عن الامكان اي عن كونه مقدورا لابي جهل ومختار له المعنى صحة تعلق
قدرته بالقصد اليه غاية ما في الباب ان الله تعالى لا يخلقه عقيب قصده وانما فسر الامكان بذلك لان النقاد على الامكان الذاتي
غير مفيد لانه غير محل النزاع وقوله العلم تبع للمعلوم لا حاجة اليه في الجواب الا انه دفع لما يقال ان جميع التكاليف بما لا يطاق
ضرورة ان علم الله تعالى متعلق بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا شيء من الواجب والممتنع بمستطاع ومقدور ولقائل ان يمنع كون
العلم تابعا للمعلوم بمعنى انه لا تعلق به الا بعد وقوعه لان الله تعالى عالم في الازل بكل شيء انه يكون او لا يكون وهو يلزم الوجوب او الامتناع
ولهذا صرح المحققون بان معنى كون علمه تابعا للمعلوم ان المطابقة تعتبر من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وقوعا او عدم وقوعا
ويكفي في الجواب ان الوجوب او الامتناع بواسطة علم الله تعالى او اخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى يعلم انه يؤمن
او لا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم ان له اختيارا او قدرة في الايمان وعدمه وكذا في الاخبار وقد يقرر في تقرير دليل الاشعري ان ابا جهل
مكلف بالايمان وهو تصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم مجيئه به ومن جملة ذلك انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدق في ان لا يصدقه
وهو محال فلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلا عما لا يطاق وما ذكر لا يصلح جوابا عن ذلك ولا مخلص الا بما قيل ان تكليفه بجميع ما انزل
انما كان قبل الاخبار بانه لا يؤمن بعده وهو مكلف بما فيه التصديق بانه لا يصدق ولا يخفى ما فيه **قوله** وعنده اي لو كان التكليف بما لا يوجد
لقدرة العبد تكليفا بما لا يطاق على ما ذهب اليه الاشعري لزم ان يكون جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق بناء على مذهب الاشعري
في ان العبد مجبور في افعاله لا تاثير لقدرته اصلا وهذا باطل بالاجماع اذ الاشعري وان قال بالوقوع لم يقل بالعموم **قوله** ثم عندنا يعني ان
عدم جواز تكليف ما لا يطاق عند المعتزلة معنى على انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده ولا خفاء في ان عدم تكليف ما لا يطاق اصلح فيكون
واجبا فيكون التكليف ممتنعا وعندنا مبني على انه لا يليق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده بما لا يطيقونه اصلا فيلزم الترك بالضرورة ويستحق
العذاب وما لا يليق بالحكمة والفضل سفه وترك احسان الى من يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى ولقائل ان يقول ليس معنى
الوجوب على الله تعالى استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على
انه لا يليق بالحكمة والفضل قول بانه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على العباد واحسانا وهذا قول بوجوب الاصلح فان
قيل لا يجب عليه الترك لكنه ترك تفضلا واحسانا قلنا فح لا يثبت عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع **قوله** ثم القدرة شرط
لوجوب الاداء فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف اذ لا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك
نفس الوجوب عن القدرة اجيب بوجهين الاول ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل عن العبد ونفس الوجوب ليس كذلك لما عرفت
من ان نفس وجوب الصلوة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة
فعند ذلك يتحقق التكليف الا ترى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكوة قبل الحول الثاني ان معنى اشتراط التكليف
بالقدرة هو انه لا يقع التكليف الا بما يستطيعه العبد ايقاعه واحداثه عند تعلق الارادة والا فلا كلام في صحة التكليف بما لا يكون مقدورا
عند ورود الامر وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة لان المذهب هو ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه **قوله** لانه قد ينفك اي قد يوجد نفس الوجوب بدون

وقوله والا فلا تاثير لك
اي لقدرة العبد في افعاله
بل هو مجبور في تحت ما عدم جواز
اي عدم جواز التكليف بما
لا يطاق ليس بناء على
ان الاصلح واجب على الله تعالى
حتى لا يلزم ابي جهل بناء على انه لا يليق
من حكيم وفاضل ثم القدرة شرط
لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب
لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا
حاجة الى القدرة ويتحقق
نفس الوجوب بدون

بدون وجوب الاداء فهو لا يحتاج الى وجوب القدرة التي منشأ الاحتياج اليها هو الاداء وهو مقدورة على المطلوب اذ ليس المدعى الا ان
المحتاج الى القدرة هو وجوب الاداء لا نفس الوجوب **قوله** من غير حرج غالبا قيد بذلك لانه قد تمكن من اداء الحج بدون الزاد و
الراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا تمكن منه بدونهما الا بحرج عظيم في الغالب وفرق بين الغالب والكثير لان كلما ليس
بكثير نادر وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثاني كثير والثالث
نادر **قوله** هي اي القدرة الممكنة شرط لوجوب اداء كل واجب فضلا من الله تعالى لان القدرة التي يمتنع التكليف بدونها هي
ما يكون عند مباشرة الفعل فاشترط سلامة الاسباب والآلات قبل الفعل يكون فضلا من الله تعالى ومنه **قوله** فاما ان القدرة
على الاداء بامكان امتداد الوقت كما كان لسليمان عليه السلام كاف للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة
وامكان قدرة الشيخ الفاني على الصوم والقعد على الركوع والسجود وزوال عمى الاعمى مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت
لان القضاء ايضا متعذر في هذه الصور **قوله** كما في مسئلة الحلف بلبس السماء هذا بخلاف يمين الغموس لانه قد تمتنع امكان اعادة الزمان
الماضي وهو مسلم فصدق المحلوف عليه محال اذ باعادة الزمان الماضي لا يصير الفعل الذي لم يوجد من المحالف موجودا فيه اذ لا يتصور
وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله فيه **قوله** فاما القدرة الحقيقية قد اختلفوا في ان القدرة مع الفعل او قبله والمحققون على انه
ان اريد بالقدرة القوة التي تصير موثرة عند انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان اريد القوة المؤثرة
المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان تكون قبل
الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة اعني جملة ما توقف عليه لما مر في فصل الحسن والقبح فلهذا قال ان القدرة
التي شرط تقدمها على وجود اداء العبادات هي سلامة الآلات والاسباب لا القوة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير
فان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة ان الفعل بدونها ممتنع
والتكليف بالممتنع تكليف بالمحال معارض بان الفعل عند جميع شرائط التاثير واجب لامتناع التخلف والتكليف بالواجب لانه غير
مقدور لعدم التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما توجه التكليف الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصي
بترك المامور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع
الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا او مختارا بالمعنى صحة تعلق قدرته وارادته به وقصده الى ايقاعه
وانما الممتنع التكليف بالايقاع بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايجاده وبهذا يندفع ايضا ان الفعل بدون علته
التامة ممتنع ومع هذا واجب فلا تكليف الا بالممكن لان في الاول تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفا بتحصيل الحاصل
قوله او نقول جواب ثالث عن دليل زفر حاصله منع المقدمة المطوية القائلة بان ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه واستند
هو وجوب قضاء صوم المسافر والمريض مع عدم وجوب الاداء **قوله** ولا يشترط يحتمل ان يكون جوابا آخر عن زفر رحمه الله

وان يكون ابتداء كلام يعني ان القضاء انما يجب لبقاء الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان المفتقر الى حقيقة
هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء واما التمكن من الاداء فمستغنى عن بقائها بل يكفي مجرد امكانها وتوهمها واذا كان الوجوب
باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها فلا تكون شرطا للقضاء بل الاداء فقط وهو المط ولا يلزم تكليف بالليس
في الوسع لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بامر
جديد وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه يلزم في النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلوة والصوم مع
عدم القدرة وليس ذلك لتظهر اثره في الخلف كما في الجزء الاخير من الوقت اذ لا خلف للقضاء وجوابه ان ذلك انما اعتبر لتظهر اثره
في المواخذة في الآخرة كالميت يبقى عليه الواجبات في حق بقاء الاثم والمواخذة مع ان الموت عجز كلي يسقط معه الفعل قطعا ومن ههنا قيل
لا فرق بين الاداء والقضاء في ان كلا منهما ان كان مطلوبا بنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة اذ لا يتصور الفعل بدونها وان كان
مطلوبا بامر آخر يكفي توهم القدرة ففي النفس الاخير يبقى الواجبات لتوهم امتداد الوقت لتظهر اثره في المواخذة وكذا الصلوة لبعد فوات
القدرة يبقى في الذمة لتوهم حدوث القدرة **قوله** لان الزاد والراحلة دليل على انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقائها لبقاء
وجوب الحج ثم الظاهر انهما من قبيل الآلات التي هي وسائط حصول المط فجعلهما من القدرة الممكنة لا ينافي تغيرها بسلامة الآلات والاسباب على
ما زعم الشارح **قوله** والقدرة الميسرة ما يوجب اليسر على الاداء اي لتيسير قدرة العبد على اداء الواجب والاظهر ان يقول لتيسير الاداء على العبد ما ثبت
الامكان بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية التي اداؤها
اشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء في الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا انه يصير به اليسر حيث لا ينقص اصل المال وانما يفوت
بعض النماء ثم القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحداثه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاءها لبقاء الواجب
اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح شرط للانعقاد دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى
العلية لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر اذ جاز ان يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فاثر فيه القدرة الميسرة واوجبته
بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة مما يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب
لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلهذا شرط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان الظاهر يقتضي ان يكون الامر بالعكس
اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر **قوله** فلا يجب يعني بعد ما تمكن من اداء الزكوة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب
لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا للشافعي رح واما اذا لم يتمكن بان هلك المال كله تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل ففي صورة الاستهلاك
بان ينفق المال في حاجته او يلقيه في البحر قد انتفت القدرة الميسرة فينبغي ان لا يجب الضمان فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة
انما كان نظرا للمكلف وقد خرجا بالتعدي عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه او نقول لخلل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا على
المتعدي ودرءا لما قصده من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظر الفقير **قوله** وفي هذا الكلام ما فيه يعني ان التمكن من اداء الزكوة
لا يتوقف على ملك النصاب بل يكفي ملك قدر المؤدى فكيف يكون وجود النصاب من شرائط التمكن وراجعا الى القدرة الممكنة على
انهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الاسباب والآلات والنصاب ليس منها وهذا لا يرد على كلام القوم لانهم لم يجعلوا النصاب من
القدرة الممكنة بل من شرائط الوجوب وحصول الاهلية بان يكون غنيا فيتمكن من الاغناء لا من شرائط اليسر

لان الزاد والراحلة دليل على هذا الشرط غالبا اعلم ان قيل
بانه يكون على هذا الشرط غالبا اعلم ان قيل
بانه قد يكون الزاد والراحلة من القدرة الممكنة
منتفية الى آخره والميسرة ما يوجب اليسر
على الاداء كالنماء في الزكوة ويشترط
بقاؤها لبقاء الواجب لكن لا يشترط
في الغنم فانه يجب الزكوة في بدل النصاب
بعد الحول بعد النقص بخلاف الاستهلاك
لانه تعدى فان قيل لا نسلم شرطيتها
لبقاء الواجب بل ان يشترط
بقاء النصاب لوجوب في الصغير لا لوجوب
بعد هلاك بعض الباقي لوجوب السوال
الحكم بشرط بقاء القدرة الميسرة لبقاء
الواجب والنصاب شرط اليسر لتيسير ان
يشترط بقاء النصاب للوجوب في الصغير
فيتضح ان الواجب الزكوة في الباقي
اذ هلاك بعض النصاب لا يوجب ان النصاب
شرط اليسر بل التمكن على هذا الكلام ما فيه قلنا
النصاب شرط اليسر لان الواجب الشاة
الشرع بذلك الكل التقادير سواء بل يصير
فيه تيسيرا لا لاخذ الجزء الصغير
فيه تيسيرا لا لاخذ الجزء الصغير

بناء على انه لا يغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء الدرهم من الاربعين سواء في اليسر وهذا معنى قوله وتسعة ربع العشر
الى المقادير سواء بل ربما يكون ايتاء الدرهم من الاربعين اليسر من ايتاء الخمسة من المائتين واذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر
لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب في واجب واحد لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه فان قيل ينبغي
ان لا يسقط الزكوة بهلاك جميع النصاب قلنا انما يسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لفوات الشرط الذي هو النصاب
ولهذا لا يسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينتفي بانتفاء البعض وبهذا يندفع ما قيل ان تفريع قوله فلا يجب الزكوة في هلاك النصاب
على قوله ويشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب يشعر بان النصاب من القدرة الميسرة والا فلا وجه للتفريع **قوله** لا صدقة الا عن ظهر غنى
اي الاصادرة عن غنى والظهر مقحم كما في ظهر الغيب وظهر القلب اذ هو كناية عن القوة او المال الغنى بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده واليه استناده وقد
يستدل على اشتراط الغنى لاهلية وجوب الزكوة تارة بهذا الحديث فانه نفى الوجوب اذ كثيرا ما يوجد الصدقة عن الفقير وتارة بالمعقول وهو ان
الزكوة اغناء للفقير ولا يصير المرء اهلا للاغناء الا بالغنى كما لا يصير اهلا للتمليك الا بالملك وعليه اعتراض ظاهر وهو ان المعتبر في الزكوة ليس هو الاغناء
الشرعي بل الاغناء عن السؤال برفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعي فلذا جمع المصنف بين الامرين وجعل الحديث دليلا على توقف
اهلية اغناء الفقير على الغنى وقد يجاب عن الاعتراض بان المراد ان الاغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعي لان الغالب ان حال الفقير عدم
الصبر على شدائد الفقر والجزع على مكائد الحاجة فلا بد في اهلية الاغناء المامور به من الغنى الشرعي لئلا يؤدي الى الجزع المذموم في الاعم الاغلب
فان قلت كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله افضل الصدقة جهد المقل قلت اذا جعلت هذا الحديث نفيا للوجوب فقط اذ لا تنافي
بين عدم وجوب الصدقة الا على الغنى وبين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع اكثر ثوابا منه باعتبار كونها اشق فان افضل الاعمال
اخمزها وان جعلته نفيا للفضيلة وهو الظاهر الملائم لقوله عليه السلام خير صدقة ما يكون عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغنى على
صدقة الفقير الذي لا يصبر على شدة الفقر ويجزع لدى الحاجة على ما هو الاعم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذي اتصف بتمامه وتوفيق الى ان يصبر
على شدة الحاجة ويؤثر مراد الغير على مراده ولو كان به خصاصة وقد يقال المراد بالغنى غنى القلب حتى يصبر على فقره ويثبت عن التكفف
ان كان فقيرا ولا يبقى له تعلق قلت بالتصدق به بحيث لا يفضي الى ابطاله بالمن والاستكثار ان كان غنيا وعلى هذا لا يبقى التمسك المذكور
قوله ولا حد له اي للغنى لانه بكثرة المال وذلك يتفاوت بتفاوت الاشخاص والازمان والاحوال فقدره الشارع بالنصاب فصار الغنى
من له النصاب والفقير من لا نصاب له وهو اعم من الفقير المقابل للمسكين بمعنى من له ادنى شيء **قوله** لا لا له التخيير يعني ان التخيير الكامل وهو
التخيير في الصورة والمعنى بان يكون بين امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض كخصال الكفارة دليل التيسير بخلاف التخيير صورة فقط بان
يكون الامور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر من نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر فانه دليل التاكيد وانه لا بد من الاداء
قوله لان ذا اي كون المراد بعدم وجدان المال هو العجز في العمر يعطل اداء الصوم لان هذا العجز لا يتحقق الا في آخر العمر وبعده لا يتصور
اداء الصوم فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم ان المراد به العجز في الحال مع احتمال ان يحصل القدرة في
الاستقبال **قوله** حتى ان تحقق القدرة اراد بها ملك الرقبة او ثمنها لا القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرائط التاثير لانها
لا تكون بدون الاعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الاعتاق **قوله** الا ان المال هنا غير عين بهذا يخرج الجواب عن اشكال
آخر وهو ان الواجب في الكفارة يعود بهلاك المال باصابة مال آخر قبل الاداء ولا يعود في الزكوة فيكون دون الزكوة

قوله اعلم اعترض المص على قولهم يشترط لبقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب الميسر بالعسر او لانه يؤدي الى فوات اداء الزكوة فيما اذا اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال وثانيا بانا لانم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب الميسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد الميسرين وهو الماء مثلا دون الآخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة ميسر وبقاؤها ميسر آخر والجواب عن الاول التزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا بدل المال حقه ملكا ويدا وانما حق الفقير في ان يعين محلا للصرف اليه ولصاحب المال الخيار في اختيار محل الاداء فلعله حبس هذا المحل ليؤدي عن محل آخر فلا يضمن الا ترى ان منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار بحرا ومنع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجاني عن اولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني ان معنى انقلاب الميسر الى العسر انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير ميسرا وسهولة فلو اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق العزامة والتضييق فيصير عسرا وليس المراد ان نفس الميسر يصير عسرا فانه محال عقلا وانما يصير الميسر عسرا او بالعكس فلنا بل انه الميسر لكل امر قوله

فصل في تقسيم المامور به باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم الى الاداء والقضاء والحسن لعينه او لغيره فانه كان باعتبار حالة للمامور به في نفسه فلهذا جعله فخر الاسلام في المرتبة الاولى وقال في هذا التقسيم لا بد من ترتيبه على الذي في الاولى اي لا بد من ذكر هذا التقسيم وايراده عقيب التقسيم الذي في الدرجة الاولى وهذا الفصل اصل للاحكام الشرعية ينبني عليه اولة عامة القواعد الكلية والجزئية في الفقه لاشتماله على مباحث الموقت وغير الموقت وما يتعلق بكل من الاقسام والاحكام وذلك معظم احكام الاسلام قوله مطلق وموقت المراد بالموقت ما تعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلوة خارج الوقت او لا يكون مشروعا اصلا كالصوم في غير النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك فان كان واقعا في وقت لا محالة قوله اما المطلق فعلى التراخي اختلفوا في موجب الامر فذهب كثير الى ان حقه الفور والمختار انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل كل منهما بالقرينة وهم يعنون بالفور امتثال المامور به عقيب ورود الامر وبالتراخي الاتيان به متاخرا عن ذلك الوقت والصحيح من مذهب العلماء الحنفية انه للتراخي الا ان المص اصطلح على ان المراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فالتراخي عنده اعم من الفور وغيره وذلك لانه لما استدل على كون مطلق الامر للتراخي بان الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة فعند الاطلاق وعدم القرينة يثبت التراخي بضرورة عدم قرينة الفور لا بدلالة الامر كان لمعارض ان يقول جاء للفور والتراخي فلا يثبت التراخي الا بقرينة فعند عدمها يثبت الفور فدفعها بان الفور امر زائد يثبت فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي فانه عدم اصلي فصار ما ذكره موافقا لما هو المختار من ان مطلق الامر ليس على الفور ولا على التراخي بالمعنى المشهور بل دلالة الامر على احد هذين كل منهما بالقرينة قوله او لا يكون كقضاء رمضان جعلوا صيام الكفارة والنذور المطلق وقضاء رمضان من الموقت باعتبار

ان الصوم لا يكون الا بالنهار والاظهر انه من قسم المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق بالنهار داخل في مفهوم
الصوم لا قيد له ثم القضاء واجب بالسبب السابق وصوم النذر والكفارة بالنذر والحنث ونحوه فلا يكون النهار الذي يصام فيه
سببا وجوبه قوله وثم آخر مشكل حق التقسيم ان يقع الوقت اما ان يتضيق وقته او لا الثاني اما ان يعلم فضله كالصلوة واما ان يعلم مساواته
وح اما ان يكون سببا للوجوب كصوم رمضان او لا كصوم القضاء واما ان لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج ويقال الوقت اما ان يكون
سببا للوجوب معيارا للاداء او لا ثم اذا لا ذلك او سببا لا معيارا او بالعكس قوله اما وقت الصلوة المؤدى من الصلوة هي الهيئة
التي اصلها من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت والاداء اخراجها من العدم الى الوجود والوجوب لزوم وقوعها في ذلك الوقت
لشرف فيه فوقت الصلوة ظرف للمؤدى اي زمان يحيط به ويفضل عليه وهو ظ كشرط للاداء اذ لا يتحقق الاداء بدونه مع انه غير
داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده وليس شرطا للمؤدى لان المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء
لا نفس الهيئة فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى يستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة الى ذكرها قلت لو سلم فلا نسلم انه لزوم بين
حتى يستغنى عن ذكره والغرض التنبيه بيان اشتراك الصوم والصلوة في شرطية الوقت وامتياز الصلوة بظرفيته والوقت سبب
لوجوب المؤدى اي لزوم تلك الهيئة مرتب عليه حتى كانه المؤثر فيه بالنظر الينا تيسيرا من الله تعالى على العباد بربط الاحكام بالاسباب
الظاهرة كالملك بالشرى مع ان النعم متراوفة في الاوقات والعبادة شكرا فاقيم المحل مقام الحال والمتقدمون على ان السبب
نعم الله تعالى واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله تعالى واستدل على سببية الوقت بستة اوجه كل منها امارة يفيد الظن
لا القطع لقيام الاحتمال الا ان المجموع يفيد القطع لان رجحان المظنون بتزايد بكثرة الامارات الى ان يبلغ حد القطع كشجاعة علي
رضي الله عنه ووجود حاتم وفيه مناقشة لا تخفى قوله ولتغيرها اي تغير الصلوة بتغير الوقت حيث يصح في وقته الكامل ويكره
في اوقات مخصوصة ويفسد في غير وقته والاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف
الظرف او الشرط الا انه لا يفسد ح في كونه امارة السببية نعم يرد عليه ان المتغير هو المؤدى اذ الاداء والمدعى سببيته
لنفس الوجوب قوله ولتجدد الوجوب بتجدد الوقت هذا ايضا يفيد الظن لان دوران الشيء مع الشيء
امارة كون المدار علة للدائر قوله فان التقديم على الشرط صحيح دفع لما يقال ان بطلان تقديم وجوب الصلوة
على الوقت لا يدل على سببيته لجواز ان يكون شرطا له وتقديم الحكم على الشرط ايضا باطل فاجاب
بالمنع مستندا بصحة تقديم الزكوة على الحول الذي هو شرط لوجوب الاداء وفيه نظر لان بطلان
تقديم الشيء على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكوة الحول ليس بشرط
للوجوب اذ الاداء بل لوجوب الاداء ولا محذور تقديمه عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء

فيجوز ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطيته له لا لسببيته لنفس الوجوب على ما هو المدعى والحق ان بطلان تقديم الشئ على
شرطه اظهر من بطلان تقديمه على السبب لجواز ان يثبت بالاسباب شئ فبطلان التقديم لا يصلح امارة على السببية وقد يقال ان احتمال
الشرطية قائم الا ان الادلة السابقة ترجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة **قوله** ثم هو سبب
لنفس الوجوب يريد ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب به الحقيقي هو ايجاب
القديم وبسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء وسببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء وسببه الحقيقي
خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اي القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير وهي لا تكون الا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول
فخر الاسلام ع ولهذا اي ولكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت
اما مع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه او مع وجوب الاداء وقد عرف ان المعتبر فيه صحة الاسباب وسلامة الالات فيتعين ان يكون مع الفعل
وقد صرح بذلك في بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبري لا يتخلف عنه القدرة ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لان
ما قبله نفس الوجوب وهو جبر ووجوب الاداء وانه لا يتخلف القدرة الحقيقية الفعل الاداء فتتخلف القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل **قوله**
والفرق بين نفس الوجوب اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل
والعقاب في الاجل فمن ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء
بمعنى الاتيان بالفعل اعم من الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل ولم يوجد مانع تحقق وجوب الاداء حتى يأثم تاركه
ويجب عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي او عقلي من حيض او نوم او نحو ذلك فالوجوب يتاخر الى زمان ارتفاع المانع
وح افترقوا ثلث فرق فذهب الجمهور الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة
لا سبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والحائض
ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحيته المحل وتحقق اللزوم
لولا المانع ويسميه وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغيير عبارة واما الحنفية فذهب بعضهم الى انه لا فرق بين الوجوب ووجوب
الاداء في العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين بالغ في رده وانكاره وادعى ان استحالته غنية عن البيان فان الصوم مثلا
انما هو الامساك عن قضاء شهوتين نهار الله تعالى والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم
فاعلا فعلين الامساك واداء الامساك وكذا كل فاعل كالآكل والشارب كان فاعلا فعلين احدهما ذلك الفعل والآخر اداؤه وهذه مكابرة
عقلية ثم قال ان جعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء في الواجب البدني مبني على مذهب ابي البذيل العلاف من شياطين القدرية وهو ان الصوم
والصلوة والحج ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان وراءها تقارنها فبالسبب يجب تلك المعاني وتشتغل الذمة
بها وبالامر يجب وجود الحركات والسكنات التي يحصل تلك المعاني بها او معها فيكون التحرك والسكون من العبد اداء لها وتحصيلا ثم قال ان
الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلا بعد زوال النوم ما كان يوجبه في الوقت لولا النوم بشرائط مخصوصة ولم يوجب ذلك
في باب الصبي والكفر وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واوجب الصوم على المريض المسافر معلقا باختياره في الوقت تخفيفا ورحمة فان اختار الاداء في الشهر
كان الصوم واجبا فيه وان اخره الى الصحة والاقامة كان واجبا بعدهما وهذا بخلاف الواجب المالي فان الواجب هو المال والاداء فعل

ذلك المال فوجب على الولي اداء ما وضع في ذمة الصبي من المال كما لو وضع في بيت الصبي مال معين واما الذاهبون الى الفرق فمنهم
من اكتفى بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني
ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك في تغايرهما ولهذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل
الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المال اصل الوجوب لزوم مال تصور في الذمة ووجوب الاداء اخراجه من العدم الى
الوجود الخارجي الا انه لما لم يكن في وسعه ذلك اقيم مال آخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك
المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل هذا كلامه والظاهر ان اشتغال الذمة
بوجود الفعل الذهني او المال التصور مجرد عبارة اذ لا يصح ان يراد تصور من عليه الوجوب لجواز ان يكون غافلا كالنائم والصبي والا لتصور
في الجملة فلا معنى لاشتغال ذمة النائم او الصبي بصلوة او مال يوجد في ذهن زيد مثلا ثم في تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود
تسامح والمراد لزوم الاخراج وذهب المص الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة مما اشتغلت
به وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا وهو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر وهو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب
لزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المال لزوم المال وثبوته في الذمة نفس وجوب لزوم تسليمه الى مستحقه
الحق وجوب اداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر وهذا وجه افتراقهما في المعنى ثم انهما يفترقان في الوجود اما في البدني فكما في صلوة النائم
والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة والصوم لازم نظرا الى وجود السبب واهلية المحل وايقاعها من
هو لا غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع واما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب في الذمة ضرورة اقتضاء
البيع بالثمن لا يجب اداؤه الا بعد المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان اريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من
ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل لزوم الوقوع
في تلك الحالة ليس بمتبرد به بعد ما كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان اريد لزوم وجود تلك الحالة في الجملة فهذا ما ذهب اليه الجمهور ان فيه
من ان القضاء قد يكون بدون سابقة الوجوب على ذلك الشخص وانما توقف على سبق وجوب في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بالقيام
اياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب الاداء وكان بينهما فرق يتعسر التعبير عنه فان المعذور يلزمه في حال قيام العذر ان يوقع الفعل بعد
زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمها الايقاع والاداء في الحال فلو قلنا ان الوجوب
هو لزوم ايقاع الفعل واداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا **قوله** ولا اداء عليهم
لعدم الخطاب فان قيل ينبغي ان لا يكون صوم المريض والمسافر اداء للواجب واتيانا للمامور به قلنا بعد الشروع متوجه الخطاب ويلزم
الاداء كما في الواجب المخير على الرأي الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين **قوله** ولا بد للقضاء من وجوب الاصل لانه
اتيان بمثل المامور به الا انه يكفي نفس الوجوب على ما مر وبعضهم على ان القضاء مبني على وجوب الاداء الا ان المط قد يكون
نفس الفعل فيما لم يتركه والتقصير الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات وقد يكون ثبوت خلقه ويكفي فيه توهم ثبوت القدرة
ففي مثل النائم يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم حدوث الانتباه صرح بذلك فخر الاسلام في شرح
المبسوط **قوله** لما ذكرنا من عدم الخطاب تعليل لكون السبب غير الخطاب وقوله لانه لا شيء غير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو الوقت

ولا اداء عليهم لعدم الخطاب
اما في الاولين فلان خطاب من
لا يفهم موجود في الآخرين فلا يتحقق
بالصوم في الايام الاخر ولا يتحقق
من وجوب الاصل فيكون نفس
الوجوب بما يكون سببه اي سبب
نفس الوجوب شيئا غير الخطاب
وهو الوقت لما ذكرنا من عدم
الخطاب لانه لا شيء غير الوقت
والخطاب لصلح للسببية فيما
سخرة فيما اذا لم يجد الا الاجماع

يعني ان السببية مشتهرة في الوقت والخطاب اما الاول فلانه لا يوجد من سبب ولا شيء غيره يصلح للسببية واما الانعقاد الاجماع على ان سبب
هو الوقت او الخطاب فاذا انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المطلوب وقال ان يمنع صدور الخطاب وانما يلزم اللغو لو كان
مخاطبا بان يفعل في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب بان يفعل
في الوقت او في ايام اخر كما في الواجب المخير والمعجب انهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على ان المطلوب صدور الفعل حالة
الوجود حتى قال شمس الائمة من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها يتمكن المامور من الاداء الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل
عند الاداء فان النبي عليه السلام كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره في حق من وجد بعده ويلزم الاداء بشرط
ان يسلموا ويتمكنوا من الاداء وقد صرح بذلك كالمريض يؤمر بقتال المشركين اذا بدا قال الله تعالى فاذا اطمأننتم فاقيموا
الصلوة اي اذا امنتم من الخوف فصلوا بالايماء **قوله** فان المراد بالسبب الباعث لا الموجد المؤثر في حصول الشيء حتى
يمنع صلاحية الوقت للسببية **قوله** حتى لو كان السبب بذاته يعني ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعيا اليه ووجوب الاداء لزوم
الايقاع سواء كان ذلك الشيء الذي يستند عليه السبب ايقاعا او غير الايقاع حتى لو كان الايقاع فنفس الوجوب هو لزوم الايقاع
ووجوب الاداء هو لزوم الايقاع الايقاع وفي هذا وقع لما تقرر ان الواجب بما يكون الفعل بمعنى الايقاع فيكون لزوم
الايقاع نفس الوجوب لا وجوب الاداء **قوله** ثم اذا كان الوقت لا خفاء في ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت
والظرف هو مطلق الوقت حتى يقع اداء في اي جزء من اجزاء الوقت او قعه على ما هو الصحيح من المذهب بدليل انه يؤدي
بنية الفرض والاداء ولا يقضي بالتاخير من اول الوقت واما السبب فكل الوقت ان اخرج الفرض عن وقته على
ما سيأتي والا فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب او وجوب الاداء بعد وقته فكلاهما باطلان بالضرورة
اما لزوم احد الامرين فلان الصلوة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثاني وهذا ظاهر وان وجبت في الوقت
لزم تقدم وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه والحاصل ان
بين ظرفية كل الوقت وسببيته منافاة ضرورة ان الظرفية تقتضي الاحاطة والسببية التقدم وقد ثبت الاول فانتفى الثاني
ثم ذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين والا لما وجبت على من صار اهلا للصلوة في آخر الوقت بقدر ما يسعها
واللازم باطل بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين والا لما صح الاداء في اول الوقت لامتناع التقدم على السبب
فان قيل هو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء قلنا لا خلاف في ان وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب فاذا لم
يتعين الاول ولا الآخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء وعليه الشروع فيه لان الاصل في السبب هو الوجود والاتصال
بالمسبب فلا حاجة للعدول عن القهقرى القائم الى البعيد المنقضي فان قيل السبب هو نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال قلنا نعم

قلنا نعم الا ان الوجوب يفضي الى الوجود اعني الاداء فيصير هو ايضا مسببا بواسطة فيعتبر الاتصال به فان التصل الاداء بالجزء الاول تعين لعدم
المزاحم والا ينتقل السببية الى الجزء الذي يليه وهكذا الى الجزء الذي يتصل بالاداء فان قيل لم لا يجوز ان يكون السبب وهو جميع الاجزاء من
الاول الى الاتصال قلنا لان فيه تخطيا من القليل الى الكثير بلا دليل والفرض فيه جعل السبب موجودا ببعض الاجزاء وهو الجزء القائم المتصل
فان قيل ان التصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية من غير انتقال والا فلا سببية له حتى ينتقل عنه واياما كان فلا انتقال
قلنا لا نم انتفاء السببية عن الجزء الاول على تقدير عدم اتصال الاداء به وانما المنتفي عنه تقرر السببية وهذا لا ينافي الانتقال
والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا اندفع ما يقال
توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم ان لا يتحقق الوجوب
ما لم يشرع لعدم تحقق سببه وفساده بين **قوله** ومن هاي صلوة العصر الى ان غربت الشمس اي قبل فراغه منها على ما صرح به فخر الاسلام
لتحقق اعتراض الفساد اذ لو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن فساد **قوله** قلنا لما كان الوقت كله لما ليست في موقعها اذ لا معنى
لسببية الاول للثاني وعبارة فخر الاسلام وان الشرع جعل الوقت متسعا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء واعلم ان
الفساد الذي يعترض على ما وجب لسبب كامل كما في الفجر او ناقص كما في العصر ويتعذر الاحتراز عنه مع الاتيان بالعزيمة والاقبال
على الصلوة في جميع الوقت هو وقوع بعض الاداء خارج الوقت على مقتضى كلام المص حيث صرح باعتراض الفساد بالغروب
على ما ابتدى في وقت الاحمرار ووجه تعذر الاحتراز عنه ان ليس في وسع العبد ان يقع فراغه من الصلوة مع تمام الوقت مقارنا
بل لا يحصل متيقن لشغل كل الوقت بالاداء الا باستداد الاداء الى اليقين بخروج الوقت واما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع
بعض الاداء في وقت الكراهة كما بعد الفجر وما قبل المغرب لا مجرد وقوعه بعد الوقت اذ لا فساد فيه كما ذكر في طريقة الخلاف وغيره من
ان المذهب هو انه لو شرع في الوقت في الظهر او العصر او المغرب او العشاء فاتم بعد خروج الوقت كان ذلك اداء لا قضاء و
ظاهر ان شغل كل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد ممتنع في العصر دون الفجر بلا اشكال ولما كان في تعذر ذلك من نوع خفاء
توهم بعضهم ان المراد بالفساد هو وقوع بعض الاداء في الوقت الناقص ولا يخفى انه لا يتم الجواب الا بان يقول ولما لزم هذا الفساد اي
النقصان لم يفسد الصلوة بخروج الوقت لان طريان الفساد على الناقص لا يفسده وح لا يشكل بالفجر وقد يجاب اشكال الفجر بان العصر يخرج
الى ما هو وقت الصلوة في الجملة بخلاف الفجر او بان في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجا عنها واما جواب المص فيه
نظر لان شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكمال متعذر عنده على ما صرح به الاتيان بالعزيمة اعني شغل
كل الوقت بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة وذهب بعض المشائخ الى ان ليس معنى سببية
الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذي قبيل الشروع بل معناه انه اذا شرع

فكل جزء الى آخر الصلوة سبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه ومحل لاداءه وعلى هذا لا يرد اصل السؤال في العصر الممتد لان الجزء الذي طرء
عليه الفساد بالغروب وجب لسبب ناقص **قوله** ولم يوجد فالسبب كل الوقت في حق القضاء اوفي حق الاداء السبب
هو الجزء الملاصق على المعتبر **قوله** فوجب القضاء بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء لا لعصر الفائت بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة
فان قيل السبب وهو كل الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغي ان يجوز ذلك قلنا لما صار وبنا في الذمة ثبت بصفة الكمال
لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبيها بالكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل زالت مجلبته
وبقيت سببيته فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كما لا على من صار اهلا في آخر الوقت كذا ذكره شمس الائمة
رح وقد يجاب عنه بان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد **قوله** ثم وجوب الاداء بسبب
آخر الوقت وهو ما اذا تضيق عليه الواجب بحيث لا يتفضل عنه جزء من الوقت اذ يأثم بالتاخير عن ذلك الوقت لا يقال
فالمودي في اول الوقت لا يكون اداء وبيانا بالاداء الواجب وبالمامور به لانا نقول بعد الشروع يجب الاداء بتوجه الخطاب
على بامر **قوله** ومن حكم هذا القسم وهو ما يكون الوقت فاضلا عن الواجب وسمي الواجب الموسع ان لا يتعين بعض اجزاء
الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ولا قصدا بان ينوي ذلك وهذا العلم بالطريق الاولى
وذلك لان تعيين الاسباب والشروط من وضع الشارع وليس للعبد ذلك وانما للعبد الارتفاق فعلا اي اختيار
فعل فيه رفق وليس ذلك بتعيين جزء اذ ربما لا يتيسر فيه الاداء بل له الاختيار في تعيينه فعلا بان يؤدي الصلوة في
اي جزء يريد فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقتا بفعله كما في خصال الكفارة فان الواجب احد الامور من الاعتاق
والكسوة والاطعام ولا تعين شيء منها تعين المكلف قصدا ولا نصا بل اختيارا بها شاء فيفعل فيصير هو الواجب بالنسبة
اليه وفي هذا اشارة الى ما هو المختار من ان الواجب في الموسع هو الاداء في جزء من الوقت وتعيين بفعله وفي المخير هو احد
الامور وتعيين بفعله لا كما يقال في الموسع او يجب في اول الوقت وفي الآخر قضاء او يجب في الاول نفل ليسقط
القضاء وفي المخير ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد والواجب بالنسبة الى كل احد شيء آخر وهو بالقبلة او الواجب
واحد معين لكنه يسقط به وبالآخر **قوله** لانه اي الصوم قدر بالوقت ولهذا يزداد بازدياده وينتقص بانتقاصه وعرف
به اي علم مقدار الصوم به كما يعرف مقادير الاوزان بالميزان واما التعريف به بمعنى دخوله في تعريف الصوم على ما ذهب اليه
المص رح فلا دخل له في المعيارية الا بتكلف **قوله** ومثل هذا الكلام للتعليل اي الاخبار عن الموصول مشعر بعلية الصلة
للخبر عند صلوحها لذلك بخلاف قولنا الذي في الدار رجل عالم على ان الاظهر ان من هنا شرطية فيكون على السببية اول
قوله ولنسبة الصوم اليه اي الى الشهر كقولنا صوم رمضان والاصل في الاضافة الاختصاص الاكمل وهو ان يكون

ثابتا به لان معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص الا ان وجود الفعل لا يصلح ان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على
اختيار العبد فافهم الوجوب الذي هو وجود شرعي ومفض الى الوجود الحسي مقامه **قوله** ولصحة الاداء فيه يعني ان السبب الوقت
واما الخطاب للاجماع او لعدم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما
فتعين الوقت ثم المختار عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة
منفردة بالارتفاع عند طريان الناقض كالصلوة في اوقاتها فيتعلق كل سبب ولان الليل ينافي الصوم فلا يصلح سببا
لوجوبه وذهب الامام شمس الائمة السرخسي رح الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر
اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا في اول ليلة من
الشهر ثم جن قبل الاصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية اداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز
النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا يقتضي جواز الاداء فيه كمن اسلم في آخر الوقت و
ايضا قوله عليه السلام صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل ما يثبت بها وهو شهود الشهر ولا جهة للتعبير
بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعها الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية
شهود الشهر مطلقا **قوله** ولان وجوب الاداء عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال اذا نوى واجبا آخر يقع عنه لانه لما سقط
ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار رمضان في حقه اي في حق المأخوذ بل في حق اداء وتسلم ما عليه بمنزلة شعبان و
انما قلنا في حق اداء لانه في حق نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان لتحقق سبب الوجوب فيه دون شعبان **قوله** و
ههنا روايتان روى ابن سماعة انه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه يقع عن النفل هذا اذا نوى النفل و
ان اطلق النية فقيل يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة في نية النفل وعن النفل على مقتضى رواية الحسن والاصح
انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل فالصرف اطلاق النية منه الى
صوم الوقت كالمقيم فان قيل فكيف جاز ترك الدليل الثاني بالكلية قلنا لان الوقت انما يصير بمنزلة شعبان اذا تحقق
منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل او واجب آخر **قوله** وفي هذا الكلام نظر جوابه ان الكلام في المريض الذي
لا يطيق الصوم وتعلق الرخصة بحقيقة العجز واما الذي يخاف فيه ازدياد المرض فهو كالمسافر فلا خلاف على ما يشعر به
كلام شمس الائمة رح في المبسوط من ان قول الكرخي بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهو او محمول بالمريض الذي
يطيق الصوم ويخاف فيه ازدياد المرض **قوله** وقال زفر رح عطف على قوله يقع عند ابي يوسف رح وهذا ابتداء
تفريع آخر على تعيين الوقت في الصوم ومحل الخلاف ما اذا امسك الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم يحضره النية فعند زفر رح

عن الفرض وان لم يتوكيه كل التصاب من الفقير بغير النية قلنا هذا يكون جبرا والشرع عين الامساك الذي هو قربة لهذا الصوم رمضان ولا قربة بدون القصد وقال الشافعي رحمه الله لما كان مسلمه

يكون صوما واقعا عن الفرض لان الامر المتعلق بالفعل في محل معين وان كان دينا باعتبار ذاته بمعنى انه يجب ايجاده لكنه اضافه حكم
العين المستحق باعتبار الوجود فعلى اي وصف وجد يقع عن المامور به كرد الوديعة والغصب وهذا كما اذا استاجر خياطا ليخيط
له ثوبا كان فعله واقعا من جهته ما استحق عليه سواء قصد به التبرع او اداء ما وجب عليه بالعقد وقيد الاجير بالخاص لان
المستحق في الاجير المشترك هو الوصف الذي يحدث في الثوب لا منافع الاجير كما اذا ذهب كل النصاب من الفقير بعد نية الزكوة
فانه يخرج عن العهدة فان قيل ايتاء مائتي درهم الى الفقير بنية الزكوة لا يصح عند زفر فكيف بالهبة قلنا المراد الهبة متفرقة او الفقير
المديون او الكلام الزامي وذا الجواب ان تعيين الوقت للصوم لا يجوز ان يكون استحقاقا لمنافع العبد واساكاته عليه للزوم تكون
جبر العدم اختيار العبد في صرفها ولا تصلح عبادة وقربة لانها الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى ليصرفه عن العادة الى العبادة
باختياره فان قيل فما معنى تعيين الشرع امساك العبد في هذا الوقت كصوم رمضان قلنا معناه انه عين امساكه الذي يكون قربة لان
يكون صوم رمضان لا صوما آخر والامساك بوصف القربة لا يتحقق بدون النية اذ لا قربة بدون القصد فان قيل فاذا كانت المنافع على ملك
العبد غير مستحقة عليه فلم لم يجز صرفها الى صوم آخر قلنا لعدم مشروعية صوم آخر في ذلك الوقت كما في الليل مع القطع بانه لا استحقاق فيه اصلا
فظهر بما ذكرنا ان الاعتراض بان الامساك اختياري لا جبري انما نشأ من عدم تحقيق معنى الكلام وماهية النصاب فانها صارت زكوة من جهة
انها عبادة تصلح ان يكون مجازا عن الصدقة بناء على ان المبتغى بها وجه الله لا عوض عن الفقير وذكر شمس الائمة رح ان معنى القصد حصل باختيار المحل
ومعنى القربة لحاجة المحل لحصول الثواب بجبر الهبة من الفقير ولهذا لا يملك الرجوع قوله وقال الشافعي رح لما كانت منافع العبد على ملكه
من غير ان يصير مستحقة لله تعالى على العبد لزم تعيين نية الفرض لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة بان يكون امساكه على قصد القربة للعبادة المفروضة
شاء العبد او ابى وتحقيق ذلك ان وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا تحتاج تواما فكما لا بد لصيرورة الفعل قربة من النية كذلك لا بد
لصيرورة القربة فرضا او نفلا منها احترازا عن الجبر وتعيين المحل انما يكفي للتمييز لا لنفي الجبر واثبات القصد واما ادى فرض الحج بدون التعيين
فانما يثبت على خلاف القياس فعلى هذا الا يادى فرض الصوم بنية التطوع او واجب آخر او مطلق النية ولو في الصحيح المقيم والجواب
انا نم وجوب التعيين الا انا لا نم انه لا يحصل التعيين باطلاق النية فان الاطلاق في التعيين تعيين كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت
يا انسان تعين هو للاحضار وطلب الاقبال وكذا ههنا لما لم يشرع في الوقت الا الصوم الفرض فنوى مطلق الصوم تعين هو للايجاد
وطلب الحصول فان قيل سلمنا ذلك في اطلاق النية لكن ينبغي ان لا يحصل بالخطا في الوقت بان ينوي النفل او واجبا آخر كما لا يقال
زيد ما هو قلنا لما نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل
بل بالعكس اقتصر البطلان على الوصف وبقي اطلاق اصل الصوم فان قيل الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون الوصف
ولم يوجد شيء هنا سوى النفل فبطلانه يقتضي بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغايرا بحسب
المفهوم فهما واحد بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الآخر قلت اللازم احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء
الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالفرض ههنا ثم انها اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فلا ان يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء وصف
الفلية عن الصوم لا بمعنى انه ينتفي الشيء الذي هو نفل فيكون ذلك نفيا للصوم فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض لما بينهما من المنافاة
فيصير بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما يثبت في ضمن نية النفل وقد بطلت ليلتفوا في ضمنها وقد يجاب عن اصل استدلاله بانا لا نسلم

بيد ان قول بوجوب الكذا
تسليم دليل العلل من قوله الخلاف
على ما بالي ان ثبت الدين قال
في اصله انا نسلم ان التعيين واجب
لكنا نقول الاطلاق في التعيين
تعيين فانه اذا كان في الدار
زيد وحده فقال آخر يا انسان
فالمراد به زيد ولا يجوز الخلاف
في الوصف بيان توسط
بعضهم لان الوصف لما لم يكن
مقصودا في نفسه
لشرعه وما يطلق ترتيبه
الاطلاق وهو تعيين وقال
اي الشافعي رح لان
وجب التعيين وجب من امر
آخر لان كل جزء
يتقرر الى النية فاذا ثبت
في البعض فقد ذلك

بالالزام ان وصف العبادة يكون لقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض اسم لما الزمنا الله تعالى اياه وثبت ذلك بطريق
قطعي بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية بان يقصد بقلبه توجيه فعله الى الله تعالى
وحده فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بوجود الالزام من الله تعالى
فنية النفل او واجب آخر لا يسقط الفرضية الثابتة في نفس الامر اذ لا اثر لنظنه ان الالزام ليس بلازم كالمولود الثاني متصف
بالاخوة وان ظن الناس انه ليس باخ بناء على ان امه لم تلد مولودا آخر فلنا فاسد **قوله** فيفسد الكل لعدم التجزي لا يقال
صح البعض فيصح الكل لعدم التجزي لانا نقول الصحة وجودي فيفتقر الى صحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد وايضا ترجيح الفساد في باب
العبادات احوط **قوله** والنية المعترضة يعني ان اقتران النية بجميع الاجزاء متعذر وباول الاجزاء متعسر وخرج فلا بد من التقديم عليه
بان يعزم في الليل انه يمسك لله تعالى من الفجر الى الغروب ولا يطرأ عليه عزم على الترك فيعتبر استدامته كالنية في اول الصلوة
تحصيلا بالنية الى آخرها واما النية المعترضة في خلال الصوم فلا تقبل التقديم على ما مضى من الايام كانت لان الشيء انما يعتبر حكما اذا
تصور حقيقة كالنية في خلال الصلوة لا تعتبر متقدمة وحاصل الجواب انا لا نجعل النية المتاخرة متقدمة بل نجعل النية المعترضة
في الزمان المتقدم المقارنة لبعض اجزاء اليوم متحققة تقديرا كما ان النية المتقدمة انما لا تقارن شيئا من اجزاء
اليوم تعتبر مقارنة لها تقديرا ولا خفاء في انه لما صح الصوم بالنية المنفصلة عن جميع الاجزاء فلان يصح بالنية
المتصلة بالبعض اولى لكن جعل النية بالليل افضل لما فيه من الاحتياط والمسارعة الى الامتثال فان قيل
المعدوم المسبوق بالوجود يمكن ان يقدر تحققه بان يجعل وجوده في حكم الباقي بل ربما يمنع طريان العدم على النية متقدمة
بالليل فان من عزم على فعل يجعل عازما عليه ما لم يفرغ عنه اذ لم يعزم على تركه واما المعدوم بالعدم الاصلي فلا معنى
لتقدير تحققه قلنا كما ان المنقضي يجعل كائنا تقديرا فكذلك الآتي لانه بصدد الكون وايضا يجعل الاقتران ببعض الاجزاء
بمنزلة الاقتران بالكل لانه من حيث كونه صوما جملة الامساكات في اليوم شيء واحد فالمقترن بجزء منه مقترن بالكل
حكما وايضا للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض الاول
يفسد قبل ان يقترن به النية وبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا بل يتوقف الامساكات المتقدمة على صلوحها للصوم فان
صادفت نية الصوم في الاكثر صارت صوما والا فسدت فان قيل لو كان الاقتران بالبعض كافيا لصح الصوم بنية
بعد نصف النهار قلنا يجب ان يكون ذلك البعض حاله حكم الكل من وجه ليكون الاقتران به في حكم الاقتران
بالكل **قوله** الطاعة قاصرة في اول النهار لعلة مخالفة الهوى بناء على عدم اعتبار الاكل والشرب فيه فترك
الاكل والشرب فيه خارج مخرج العادة ولا مشقة فيه وايضا كمال الطاعة من الضحوة الكبرى **قوله** وفي التاخير ايضا

ضرورة فان قيل ضرورة التقديم عامة في حق الجميع وضرورة التاخير مختصة بالبعض وفي بعض الاحيان وبناء
الاحكام على الاعم الاغلب دون القليل النادر قلنا انما سوينا في اصل الحاجة لا في قدرها والخاص في موضعه
كالعام في مواضعه وضرورة التاخير ليست من النادر الذي لا يبتنى عليه الاحكام بل هي كثيرة في نفسها
وان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التاخير لا تختص بما قبل نصف النهار قلنا
نعم الا ان فيما قبل نصف النهار ترك الكل الى الخلف وهو الاكثر وفيما بعده يفوت الاصل والخلف جميعا فيفوت
الصوم لان الاقل بمقابلة الاكثر في حكم العدم واعلم ان المراد بنصف النهار ههنا هو الضحوة الكبرى لانها نصف
النهار الصومي اعني من طلوع الفجر الى غروب الشمس واما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى
غروبها والمختار انه لو نوى قبيل الزوال بعد الضحوة الكبرى لم يصح لعدم مقارنته لاكثر النهار الصومي **قوله**
خلافا للشافعي رح المختار من مذهبه على ما هو المسطور في الكتب انه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية في اول
النهار ايضا وانه يكون صائما من اول اليوم فينال ثواب صوم الجميع كمن ادرك الايام في الركوع **قوله** ومن هذا الجنس يعني
لو نذر صوم رجب او صوم يوم الخميس مثلا فهذا الصوم وان كان من القسم الثالث من جهة ان الوقت معيار لا السبب الا انه
من جنس صوم رمضان في تعيين الوقت لذلك الصوم حتى يتادى بمطلق النية ونية النفل لكن لا يتادى بنية واجب
آخر لان تعيين وقت المنذور انما حصل بتعيين الناذر لا بتعيين الشارع فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل حتى ينصرف الى
ما تعين له الوقت ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما نوى فان قلت قد قيدوا
النذر في امثلة القسم الثالث بان يكون مطلقا غير معين وجعلوا حكم القسم الثالث ان الوقت لما لم يكن متعينا للصوم افتقر الى
نية من الليل وهذا مشعر بان المنذور المعين ليس من القسم الثالث والاخفاء في ان الوقت فيه ليس بسبب وانما السبب
هو النذر فلا يكون من القسم الثاني الفيصل قسما برأسه فلا ينحصر الاقسام في الاربعة قلت ليس القسم الثالث الا ما يكون الوقت
فيه معيارا لا سببا ولا شك ان المنذور المعين كذلك لكنه لما كان شبيها بالقسم الثاني في تعيين الوقت وقد بينوا حكمه اقتصروا
في امثلة القسم الثالث واحكامه على ما لا يكون له شبه بالقسم الثاني فقيدوا النذر بالمطلق لا يقال الوقت في المنذور المعين
شرط وفي القسم الثالث معيار لا غير وذلك لان النهار داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شرطا والنهار المعين خارج يتوقف
عليه الاداء في المنذور المعين فيكون شرطا فيه دون المطلق لانا نقول عدم شرطية الوقت ليس بمعتبر في القسم الثالث على ما مر انه
عبارة عما يكون الوقت معيارا لا سببا من غير تعرض لكونه شرطا او غير شرط **قوله** واما النفل جواب سؤال تقريره ان عدم تعيين
الوقت لو كان موجبا للتبييت لما صح النفل بنية من النهار فاجاب بان المشروع الاصلي في غير رمضان هو الصوم النفل كالفرض في

رمضان فكيفي اقتران النية بالاكثر وتحقيقه ان الامساكات الغير المتميزة بالنية تكون موقوفة لاجل ما هو مشروع في الوقت وهو الفرض
في رمضان والنذر في يوم النذر المعين والنفل في غيره لكن اما الواجبات الاخر فانما هي من المتحملات فاذا اجاوزت قبل نصف
النهار نية ما هو من مشروعات الوقت وتعيناته انصرفت اليه والا فلا فصح الفرض النذر المعين النفل نية من النهار بخلاف
سائر الواجبات قوله واما القسم الرابع من الموقت فهو الحج فان وقته مشكل في الزيادة والمساواة وبيان ذلك من وجهين
احدهما بالنسبة الى سنة الحج وذلك لان وقته يشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لا يستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة
ويشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم وثانيهما بالنسبة الى سني العمر وذلك ان وقته العمر
وهو فاضل على الواجب حتى لو اتى به في العام الثاني كان اداء بالاتفاق لوقوعه في الوقت الا انه عند ابي يوسف رح
يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فاشبه المعيار من جهة انه لا يسع وجهين من جنس
واحد وعند محمد رح يجوز تاخيره عن العام الاول بشرط ان لا يفوته في العمر فان عاش ادى فكان اشهر الحج من كل عام
صالحا للاداء كاجزاء الوقت في الصلوة وان مات تبينت الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم فثبت الاشكال فان قلت كلاهما
في هذه المسئلة اشكل من وقت الحج لانه لما تضيق الواجب في العام الاول بحيث لم يجز تاخيره عنه على قول ابي يوسف رح تعين
ان وقته العام الاول لا جميع العمر فكيف يكون في العام الثاني اداء ولما ثبت التوسع وجاز التاخير على قول محمد رح تعين ان وقته
جميع العمر فكيف ياثم بالموت في العام الثاني قلت حكم ابو يوسف رح بالتضيق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا جاز
اداؤه في العام الثاني وحكم محمد رح بالتوسع نظرا لحال في بقاء الانسان لا لانقطاع التضيق بالكلية ولهذا ياثم بالتاخير لو مات
في العام الثاني فثبت ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي
يوسف رح والظرفية عند محمد رح قوله احترازا عن الفوات يعني ان التعيين هنا ثبت بعارض خوف الفوت لا انه امر اصلي فاثر
التعيين انما يظهر في حرمة التاخير وحصول الاثم لا في اشفاء شرعية النفل بخلاف تعيين رمضان للفرض فانه امر اصلي ثبت
بتعيين الشارع فيظهر اثره في الاثم وعدم جواز النفل جميعا قوله لكنه ليس بمعيار لما ذكرنا من ان افعال الحج لا تستغرق جميع اجزاء
وقته ولان افعال الحج غير مقدرة بالوقت يعني ان كل واحد من الوقوف والطواف والسعي والرمي لم يقدر بان يكون من وقت
كذا الى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس واذا لم يقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا فان قيل اي فرق
بين الدليلين قلت الاول استدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم والثاني استدلال بعدم الحد على عدم المحدود ولا يخفى
ان مسئلة صحة المنكوح منبهة على ان الوقت ليس بمعيار من غير ان يكون شبهه بالمعيار مدخل في ذلك فذكره في مضمون الشرط ليس
كما ينبغي قوله فصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا وهو مذكور في آخر اصول فخر الاسلام رح

في بيان الاهلية حيث قال الكافر اهل الاحكام لايراد بها وجه الله تعالى لانه اهل لاداءها فكان اهلا للوجوب عليه ولما لم يكن اهلا للثواب الآخرة
لم يكن اهلا لوجوب شئ من الشرائع التي هي طاعات الله تعالى فكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزمه الايمان بالله تعالى لما كان
اهلا لاداءه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع لشرط تقدم الايمان لانه رأس اسباب الاهلية احكام نعيم الآخرة فلم يصح ان يجعل
شرطا مقتضيا وقيل ان ترجمة الفصل بما ذكر خطأ فان الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عنها فكيف يكون مخاطبا بها بل بالرجعة
الصحيحة ان الكفار بل يخاطبون بالتوصل الى فروع الايمان ام لا وقد يقال ان ترجمته هو ان حصول الشرط الشرعي لصحة الشئ كالايمان
لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلوة بل هو شرط في التكليف لوجوب اداء ام لا ثم صور والمسئلة في جزئي جزئياته وهو تكليف
الكافر بالفروع تسهيلا للمناظرة **قوله** في حق المواخذة في الآخرة متعلق بالعبادات خاصة ومعناه انهم يواخذون بترك الاعتقاد لان
موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء واما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمذهب العراقيين ان الخطاب ثبت ولهم وان الاداء واجب
عليهم وهو مذهب الشافعي رح عند عامة مشائخ ما وراء النهر لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام شمس الائمة
وفخر الاسلام وهو المختار عند المتاخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر وانما في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر فائدة
الخلاف في انهم هل يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد وكذا ذكره في الميزان وهو الموافق
لما ذكر في اصول الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعاذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق
المواخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المواخذة بترك اعتقاد الوجوب **قوله** لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من
المصلين ولم نك نطعم المسكين اورد الآية دليلا على انهم مخاطبون بالعبادات في حق المواخذة في الآخرة على ما هو المتفق عليه
وقد بينا لك على ان محل الوفاق ليس هو المواخذة في الآخرة على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب فالآية تمسك للقائلين
بالوجوب في حق المواخذة على ترك الاعمال ايضا ولذا اجاب عنه الفريق الثاني بان المراد لم نكن من المعتقدين فرضية الصلوة
فيكون العذاب على ترك الاعتقاد وذروبانه مجاز خلا يثبت الا بدليل فان قلت لا حجة في الآية لجواز ان يكونوا كاذبين
في اضافة العذاب الى ترك الصلوة والزكوة ولا يجب على الله تكذيبهم كما في قولهم والله ربنا ما كنا مشركين وما كنا
نعمل من سوء ونحو ذلك او يكون الاخبار عن المرتدين الذين تركوا الصلوة حال ردتهم قلنا الاجماع على ان المراد تصديقهم
فيما قالوا وتحذير غيرهم ولو كان كذبا لما كان في الآية فائدة وترك التكذيب انما يحسن اذا كان العقل مستقلا بكذبه
كما في الآيات المذكورة وههنا ليس كذلك والمجرمون عام لا تخصص له بالمرتدين **قوله** واما عندنا فلعدم الدليل على
فرضيته وهو هم فان العمومات الواردة في حق فرضية الصلوة دليل عليها مع ان المعلق بالشرط هو الامر بالاعلام لا نفس الفرضية
قوله ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب اجيب بانه لنيل الثواب على تقدير الاتيان به ولاستحقاق العقاب على تقدير
الترك فالكفار ان توصلوا الى المامور به تحصيل شرائط فالثواب والا فالعقاب وعدم الاهلية انما هو على تقدير عدم تحصيل
الشرط اعني الايمان وايضا منقوض بالامر بالايمان فانه ايضا لنيل الثواب فان قيل الايمان رأس الطاعات واساس
العبادات فكيف يثبت شرطا وبتعالوجوب الفروع الا ترى ان السيد اذا قال لعبده تزوج اربعا لا يثبت الحرية
بذلك قلنا ليس كذلك بل يثبت وجوب الايمان بالاوامر المستقلة الواردة فيه لا انه يثبت في ضمن الامر بالفروع الاخر

قوله وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف جواب عن التمسك الثاني للفريق الاول يعني ان سقوط الخطاب بالاداء
عن الكفار ليس للتخفيف بل لتحقق معنى العقوبة باخراجهم عن اهلية ثواب العبادة واما الجواب عن تمسكهم الاول فهو ان المواخذة
على ترك العبادة لا يستلزم الخطاب في حق وجوب الاداء في الدنيا اولا نم المواخذة على ترك العبادة بل هو عين النزاع
وانما المواخذة على ترك اعتقاد الوجوب على ما مر قوله وصحة ما مضى كانت بناء على الخطاب ضعيف اذ الصحة انما تبنى على
ورود الخطاب وتعلقه لا على بقاء تعلقه كيف والاداء عند الشافعي رح انما هو لسقوط تعلق الخطاب في حق المؤدي
قوله لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان الاية هو عند الشافعي رح محمول على من مات على كفره بدليل قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه
فيمت وهو كافر الاية وهي مسئلة حمل المطلق على المقيد قوله عندنا ليس معناه انهم لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعي رح
بل هو تحقيق ان الخلاف ليس مبنيا على الخلاف في كون العبادات من الايمان قوله والاستدلال الصحيح
لا يقال انه خرج بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف لانا نقول هذا في السيئات ونذر الصوم من الحسنات
وقد يقال ان النذر من الاعمال فيبطل بالردة قوله فصل النهي هو قول القائل لا تفعل استعلاء او طلب ترك
الفعل او طلب كف عن فعل استعلاء والخلاف في انه حقيقة في التحريم او في الكراهة او فيهما اشتراكا لفظيا او معنويا كما مر
في الامر ثم النهي المتعلق بافعال المكلفين دون اعتقاداتهم اما ان يكون نهيا عن فعل حسي او شرعي وكل منهما اما ان
يكون مطلقا او مع قرينة دالة على ان القبح لعينه او لغيره فالمقصود بيان حكم المطلق وفسر الشرعي بما يتوقف تحققه على الشرع
والحسي بخلافه واعترض بان مثل الصلوة والزكوة والبيع وغير ذلك يتحقق من المكلف من غير توقف على الشرع واجيب
بان المستغنى عن الشرع هو نفس الفعل واما مع وصف كونه عبادة او عقدا مخصوصا يتوقف على الشرائط وترتب عليه
احكام فلا يتحقق بدون الشرع وردبان المتوقف على الشرع هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك ففي الحيات الصوم
كون الزنا والشرب معصية لا يتحقق الا بالشرع نفس الصوم مما يكون له مع تحققه الحسي تحقق شرعي بان كان شرائط مخصوصة
اعتبرها الشارع بحيث اذا انتفى بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولا يحكم بتحققه كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد
على ما ليس بمال وان جعل الفعل الحسي من الحركات والسكنات والايجاب والقبول وقد يقال ان الفعل ان كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب
شرعي فالحسي قوله فيقتضي القبح لعينه اشار بلفظ الاقتضاء الى ان القبح لازم متقدم يعني انه يكون قبيحا في نفس الامر تعالى
عنه لان النهي يوجب قبحه كما هو اي الاشعري والحاصل ان النهي عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على القبح لعينه

اى لذاته او بجزئه وبواسطة القرينة يحمل على القبيح لغيره فذلك الغير ان كان وصفا قائما بالمنهى عنه
بمنزلة القبيح لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه فلا والنهى عن الفعل الشرعى يحمل عند الاطلاق على القبيح
لغيره وبواسطة القرينة على القبيح لعينه وقال الشافعى رح بالعكس وثمرة ذلك انه هل يترتب عليه الاحكام ام لا
فالحاصل ان الشارع وضع بعض اقبال المكلف الاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك
فى بعض المواضع فهل بقى فى تلك المواضع ذلك الوضع الشرعى حتى يكون الصوم فى يوم العيد سببا للثواب
والبيع الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع الشرعى فيها لمن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهى قبيحا لعينه
ومن لا فلا لتنافى الوضع الشرعى والقبح الذاتى ثم الفعل الشرعى المنهى عنه ان دل دليل على ان قبحه لعينه
فهو باطل وان دل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا فاسد عند ابى حنيفة
رضى الله عنه باطل عند الشافعى رح وان لم يدل الدليل على ان قبحه لعينه او لغيره فباطل عند الشافعى
حتى لا يترتب عليه الاحكام وعند ابى حنيفة رح يصح باصله لكن لا يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان قبحه
بوصفه قوله قلنا حقيقة النهى اصل هذا الدليل ما قال محمد رح فى باب الربا على من زعم ان الطلاق لغير السنة
لا يقع ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم النحر انها ناهيا تكون او عما لا يكون النهى عما لا يكون
لغو لا يقال للاعمى لا تبصر وللآدمى لا تطر وتحقيقه ان المنهى عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث
لو اقدم عليه يوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب باقدامه وبين ان يكف عن الفعل
فيثاب باتقائه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود عادة كالتوجه الى بيت المقدس
وحل الاخوات وذكر الامام الغزالى فى المستصفى ان مثل الصلوة والصوم والبيع فى الاوامر مستعمل فى المعانى
الشرعية دون اللغوية للعرف الطارى وما وجدنا ذلك العرف فى النواهى فبقى على اصل الوضع من المعانى
اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم وقوله عليه الصلوة والسلام دعى الصلوة ايام اقرائك فانه فى

في معنى النهي وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي ولا نم احتياجه الى امكان المعنى الشرعي وجوابه ظاهر
وهو القطع بان الحائض انما نهيت عما سماه الشرع صوما بصلوة ولا عن نفس الامساك والدعاء المعبر فصل الكلام
بعض التفصيل وحاصل الرد في البيع الذي معناه اللغوي قريب من معناه الشرعي وذكر صاحب القواطع ان جواز الفعل الشرعي
بامر يفعل العبد باطلاق الشرع فبالنهي امتنع لاطلاق فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي بناء عليه
مثلا العبد مامور بالصوم وليس في وسعه الا الامساك مع النية في النهار فاما صيرورته عبادة فباذن الشارع فمتى يوم النحر
لما زال اذن الشارع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد اعترض عليه بان النهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على
حقيقته والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما كالامساك مع النية في الليل وجوابه ان لا حقيقة للصوم شرعا
الا الامساك من الفجر الى المغرب مع النية وهذا متصور من العبد وقد نهاه الشارع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا
يكون عبادة يترتب عليها الثواب وحاصل الاستدلال وجهان احدهما ان النهي لو لم يدل على الصحة لكان النهي عنه عبثا
اي المعتبر في الشرع لان الشرعي المعتبر هو الصحيح واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان النهي عنه في الصوم يوم النحر وصلوة الاوقات
المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا ولا يمتنع
عنه لان المنع من الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل ما سميه الشارع بذلك الاسم
وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا فقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة الحائض باطلة
وعن الثاني انه يمتنع بهذا المنع وانما الحال منع الممتنع لغيره اذا المنع كالحاصل بمنع تحصيله اذا كان حاصلا لغيره هذا التحصيل
قوله ولان النهي جواب عن كلام الخصم لاستدلال على اقتضاء النهي الصحة وكذا قوله ولقبح يقتضي النهي لكنه لا يصلح لالزام الخصم
لانه لا يقول بالقبح لذاته بل الفعل انما يحسن للامر ويقبح للنهي وحاصل الكلام انه ان اريد بالصحة امكان المعنى الذي يسميه
الشرع بالصوم والصلوة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع في الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء
وموافقة امر الشارع وترتب الآثار عليه كالملك ولا دلالة لشيء مما ذكرتم على ان النهي يقتضي ان يكون المنهي عنه بهذه
الصفة قوله فيثبت على الوجه الذي ادعيناه يعني ان النهي يقتضي القبح والمنهي عنه يقتضي الامكان ولا بد من رعاية الامرين
وذلك بان يحمل القبح على القبح للغير وهو لا ينافي الصحة فيكون محافظة على المقتضي وهو القبح وعلى المقتضى وهو
النهي بان لا يكون نهيا عن المستحيل بخلاف ما اذا حمل القبح على القبح لعينه وحكم ببطلان المنهي عنه فانه يلزم اسقاط النهي
وجعله لغوا عبثا قوله وبعض سلموا ذهب المتكلمون والجبائي وابو هاشم واحمد ومالك في احدى الروايتين الى عدم
صحة الصلوة في الدار المغصوبة وذهب القاضي ابو بكر الى انها لا تصح الا انه قال الطلب عندها لا لها يعني لا تجب القضاء
والمختار انها تصح استدل المانعون بانه يجب عليه الاتيان بالمامور به والمنهي عنه لا يجوز ان يكون مامورا به ضمنا والامر والنهي
والجواب انه ان اريد انه يجب الاتيان بما هو نفس المامور فهو محال اذ الماتي به لا يكون الا معينا وهو غير المامور به
ضرورة تغاير المطلق والمقيد وان اريد انه يجب الاتيان بما هو من جزئيات المامور به وافراده فلا نسلم ان المنهي عنه
بالغير لا يكون من جزئيات المامور به قوله لتضادهما ان قلنا التضاد انما هو بين المامورين المنهي عنه لذاته واما المامور به

بالذات او المنهي عنه بالعرض فلا يلزم تضادهما وانما يلزم الامتناع لو اتحدا جهتا الامر والنهي ليس كذلك بل يجب هذا الفعل
لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب لا تخطه في هذا المكان فلو خاطه فيه يعد ممتثلا بالخياطة
وعاصيا بكونه في ذلك المكان قوله فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه اي منهيا اليه اذ لو كان قبيحا لجزئه
ينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل اي وجود اجزاء غير متناهية لامر موجود اتى به المكلف فان قيل لم لا يجوز ان يكون
قبح ذلك الجزء لامر خارج عنه قلنا لان ذلك الخارج ان كان خارجا عن الكل ايضا لا يكون هذا من قبيل القبيح
لجزئه وان كان داخلا فيه ينتقل الكلام الى قبحه قوله فعلم من هذا قد سبق بيان ذلك في الحسن فان قيل
لم يجوز ان يكون حسنا لمعنى في نفسه بان يتركب عن جزئين احدهما حسن لعينه والآخر قبيح لعينه قلنا هو جائز
الا ان مسئلة قبيح لمعنى في نفسه بحسب الشرع والعقل اذ الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا بجميع اجزائه
لان الحسن بمنزلة الوجود والقبيح بمنزلة العدم ووجود المركب يفتقر الى وجود جميع الاجزاء بخلاف العدم قوله بل
واقع كالطهارة بالماء المغصوب فلو كانت الطهارة مامورا به مطلقا اي من غير قرينة على انها مطلقة للغير لما تادى بها
المامور به قوله واما الرابع وهو ما يكون منهيا عنه لذاته ومامورا به بالعرض فلا يتادى به المامور به مطلقا لانه يقتضي
الحسن لذاته قوله وعند واي عند الشافعي الباطل والفاسد عبارتان عما يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط القضاء
او عدم موافقة الامر في العبادات وبمعنى خروجه عن السببية للثمرات المطلوبة في المعاملات ولا نزاع في التسمية
مجرد اصطلاح ولا في ان المنهي عنه قد يكون منهيا عنه لذاته او لجزئه وقد يكون منهيا عنه لامر خارج وانما النزاع في
ان هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه آثاره ام لا قوله لان صحة الاجزاء والشروط كافية فعلى هذا يجب ان يقيد الوصف
اللازم بان لا يكون من الشروط ثم لا خلاف في ان الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعله في الصلوة مجاورا
وفي الصوم وصفا لازما كما سيجيء قوله كالبيع بالشرط يعني شرطا لا يقتضيه العقد ولا احد العاقدين فيه نفع او للمعقود عليه
وهو من اهل الاستحقاق وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط والنهي راجع الى الشرط فبقي اصل العقد
صحيحا مفيدا للملك لكن بصفة الفساد والحرمة فالشرط زائد على البيع لازم لكونه مشروطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف
اللازم في هذا المقام قوله والربوا اي وكالبيع بالربوا وهو الفضل الخالي عن العوض وان فسر الربوا بمعناه فمال
بمال من جنسه وفي احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط لا على الشرط
قوله والبيع بالخمر فانه فاسد لان الخمر جعلت ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة الى المقصود اذ الانتفاع بالاعيان
لا بالاثمان ولهذا شرط وجود المبيع دون الثمن وبهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط بمنزلة آلات الصناعة فيفسد

فيفسد البيع لكون احد البدلين غير متقوم اذ المتقوم ما يجب القناعة بعينه او بمثله او بقيمته والخمر وجب اجتنابها بالنص لعدم تقومها
لكنها تصلح الثمن للنهاء مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويدخر لوقت الحاجة او ما خلق لمصلحة الآدمي ويجري فيه الشح والمضنة
قوله صوم الايام المنهية اعني العيدين وايام التشريق فانه فاسد لا باطل لان الصوم نفسه مشروع لكونه امساكا على قصد
القربة وقهر النفس بمخالفة هواها وتحريضها على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة حالهم والنهي انما هو لهذه الاوقات
باعتبار انها ايام اكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم تقديرا يوصف به فكان بمنزلة اللازم خارج او باعتبار
ان الصوم في هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو بيت لازم للصوم خارج عنه اي غير داخل في مفهومه وبهذا يندفع
ما قيل للتحريم ان ترك الاجابة معتبر للصوم بل هو عينه كترك السكون فانه عين التحرك وبالعكس وفي الطريقة المغنية ان النهي يوجب
الصوم فصرفه الى غيره عدول عن الحقيقة فلا يجوز الا بدليل وجوابه بما سبق من ان النهي عن الفعل الشرعي يقتضي عند الاطلاق صحته
لغيره اذ لو صح بذاته لما كان مشروعا وايضا فوائد الصوم اول دليل على انه لا يكون منهيا عنه لذاته ثم قال والتحقيق ان الصوم في هذه الايام
ترك للمفطرات الثلث وللاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة الى اجابة الدعوة
يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والقصد الاصلي الصوم في الاول دون الثاني لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار
الاضافة الى الاضداد التي هي الاكل والشرب الجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار
بمنزلة الوصف وترك المفطرات الثلث بمنزلة الاصل فبقي الصوم في هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا
لا باطلا قوله لكن صح النذر به اي بالصوم في هذه الايام المنهية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله تعالى
وهي في فعل الصوم لا في ذكر اسمه ايجابه على نفسه اي اصل ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى
حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه بان يقول لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره في رواية الحسن عن ابي حنيفة رح كما لو قالت لله علي
ان اصوم ايام حيضي بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم نحر او حيض لان المقرب اليه اشتمل على ما فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح النذر
به اصلا وتحقيق ذلك ان النذر ايجاب بالقول وبالقول لكن التمييز بين المشروع والمنهي عنه والشروع ايجاب بالفعل في الفعل
لا يمكن التمييز بين الجهتين هذا كما جوزوا بيع السمن الذائب الذي باشرت فيه النجاسة لامكان ايراد البيع على السمن دون النجاسة ولا يجوز
اكله لاستحالة التمييز بينهما قوله واما الصلوة واشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهية حيث يفسد
الصوم دون الصلوة ويلزم بالشروع الصلوة دون الصوم وذلك لان الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه
معيارا له وللصلوة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها وفي الطريقة المغنية ان المركب قد يكون جزءه كالكل في الاسم كالماء
وقد لا يكون كالحيوان والصوم من القسم الاول لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم
حنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منهيا عنه لكونه صوما فكان ما انعقد منه انعقد مشروعا مخطوءا والمنهي انما يلزم لا بابتداء ما انعقد فلا يلزم
هنا لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام وجب الترك قطعا وان كان تقريرا لما انعقد مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه تعارضت فيه الاخبار
بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعي فترجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلوة فان الجلوس والقيام والقعود والركوع
والسجود لا يسمى صلوة ما لم يجتمع ولم تتقيد بالسجدة فيما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة حيث صحت ابتداء والمنهي عليها فيكون المنهي في حق

تا مضى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق تا يقبل تحصيل الطاعة
وتحصيل المعصية وكان المضي طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية عني ابطال
العبادة وترك المضي امتناعا عن معصية وطاعة وارتكابا بالمعصية هي ابطال عبادة
قد صحت فيها جهة المضي فاذا افسدها فقد افسد عبادة وجب عليه المضي فيها فيلزم
القضاء قوله وهذا الفرق انما يظهر اثره في الفعل اذ لا فرض في هذه الاوقات واما
مثل الصلاة والمنذورات المطلقة فلا تؤدى في هذه الاوقات صلاة وكانت واجبة
لوجوبها بصفة الكمال قوله الملاقيح جمع ملقوحة موافق لما هو في الصحاح ذكر في الفائق انها جمع ملقوح
بالقاف لقحت الناقة وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الجار قوله وليس اي الثمن ركن
البيع لانه وسيلة الى المبيع ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون احد ركني الشيء
وسيلة الى الآخر والآخر مقصودا اصليا بل الدليل على انه ليس ركنا هو ان البيع يجوز
مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع فعلم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه
مبادلة مال بمال على التراضي والتلفظ بصيغة البيع لا يصح شرعا بدون ذكر الثمن
كالمبيع الا انه اختص المبيع بان البيع لا يصح بدون وجوده فجعلوه ركنا بخلاف الثمن
قوله واما البيوع الفاسدة لا يخفى انه لا معنى لهذا الكلام في هذا المقام قوله وكذا
اي مثل بيع المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود في البطلان لان النهي فيه
لذاته اذ لا نهي ههنا لان قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود نفي لتحقق النكاح
الشرعي بدون الشهود وانما يثبت بعض احكام النكاح فيه من سقوط الحد

ثبوت النسب ووجوب العدة والمهر بشبهة العقد وهي وجود صورته في محله لا لصحة النكاح ولما كان ههنا مظنة ان يقال ان هذا
النفي في معنى النهي كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال وايضا قد ورد النهي عن النكاح مع بطلانه كقوله ولا تنكحوا
ما نكح آباؤكم اشارة الى جواب اهم واتم وهو ان النكاح انما شرع للحل ضرورة بقاء التناسل وبالنهي ثبت الحرمة
ويقتضي الحل اجماعا فينتفي مشروعيته ضرورة ان الاسباب الشرعية انما يراد لاحكامها لا لذواتها بخلاف البيع لانه شرع للملك
فانتفاء حل الاستمتاع لا ينافيه واما النكاح حالة الاحرام والاعتكاف والحيض فانما لم يبطل لظهور اثره في المال اعني بعد زوال
هذه العوارض لا يقال البيع مشروع لحل الانتفاع والصوم للطاعة فيلزم بطلانهما بالنهي ضرورة ان المنهي عنه حرام ومعصية
لانا نقول البيع مشروع للملك وحل الانتفاع مبني عليه ونفس المنهي عنه لا يلزم ان يكون معصية الا اذا كان النهي عنه لذاته
والصوم ليس كذلك على ما مر قوله فان قيل ظاهر السوال النقض على القاعدة المذكورة وهي ان النهي عن الفعل الحسي يقتضي قبحه
لعينه مع الاجماع على ان القبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا وذلك لان كلا من الزنا والغصب واستيلاء الكفار وسفر المعصية فعل حسي
نهي عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة وبالغصب واستيلاء الملك وبسفر المعصية رخصة الافطار وقصر الصلوة والمسح ثلثة
ايام وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لان مطلوب المناقض بطلان القاعدة فينبغي ان يحمل السوال ابتداء والاشكال وهو ان المنهي
عنه في الصور المذكورة فعل حسي لا دلالة فيه على ان المنهي عنه لغيره وكل ما هذا شانه فهو قبيح لعينه ولا شك ان القبيح لعينه يفيد
حكما شرعيا فيلزم ان لا يكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور منعا للنتيجة من غير تعرض للمقدمتين
في المقدمتين مع انهما اجماعيتان ثم استناد المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلان شرعيان بمنزلة البيع والنكاح
اعتبرهما في الشرع شرائط وخصوصيات لا حسيان بمنزلة الشرب والزنا ولية او في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا
للحد وعلى تقدير استقامته ما ذكره فالجواب عن الطلاق والظهار كلام على السند وكانه سكت عن جواب المنع لانه غير موجه بناء على
ثبوت المقدمتين بالاجماع وبنى على فساد ما توهم من كون الطلاق في الحيض منهيا عنه لذاته وكون الكفارة من احكام الظهار والآثار
المطلوبة ثم اشتغل بحل الاشكال ودفع ما يتوهم نقضا للقاعدة قوله فان المعصية لا توجب التعمة تاكيد زيادة دلالة على ان هذا لا فعل
النهية ينبغي ان لا توجب الاحكام المذكورة لكونها نعما اما الملك والرخصة فظاهر واما حرمة المصاهرة فلما فيها من ثبوت الحرمة
والبعضية وقد اشار اليه قوله تعالى وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وانعقد عليه الاجماع قوله الاستمتاع
بالجزء لا يجوز لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون قوله ثم يتعدى
منه اي من الولد الحرمة الى اطرافه اي فروعه من الابناء والبنات واصوله من الاباء والامهات الا انه ترك
في حق النساء ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم عليه السلام فلهذا صرح بذكر امهات النساء
وفسر صاحب الكشف الاطراف بالاب الامام متم وبغير بالاب والجد الام الامهات لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا يتعدى
الا الى الاب وكذا حرمة آباء الواطي وابنائه لا يتعدى الا الى الام حتى لا يحرم ام الزوجة او جدتها على اب الزوج
او جده فان قيل هب ان حرمة الولد تتعدى الى فروعه لوجود البعضية فما وجه تعديها الى الاصول اجيب بان ماء الرجل
يختلط في الرحم بماء المرأة ويصير شيئا واحدا فيثبت لهذا الماء بعضية من الواطي واصوله وبعضية من الموطوءة واصولها

فان قيل الحق ان حرمة الزنا لا تثبت حرمة المصاهرة لانه لا يثبت حرمة المصاهرة الا بالنكاح والنكاح الصحيح لا يثبت الا بالنسب والنسب لا يثبت الا بالنكاح والنكاح الصحيح لا يثبت الا بالملك والملك لا يثبت الا بالنسب والنسب لا يثبت الا بالنكاح والنكا

فاذا صار الماء انسانا تعدى البعضية منه الى الواطئ والموطوءة باعتبار ان جزء من كل احد منهما قد صار جزءا من الآخر اذ الولد
بكماله يضاف الى كل منهما فكان كلا منهما بعض من الآخر بواسطة الولد فثبتت الحرمة الا انه ترك في حق الموطوءة خاصة
لضرورة التناسل وفي حق ما بين الاجداد والجدات لانه امر حكمي ضعيف فلا يعتبر في حق الاباعد **قوله** والاسباب منها
ثم يتعدى الحرمة الى الاطراف وايجاب الحرمة الى الاسباب ثم لم يعتبر في السلب كالوطي مثلا كونه حلالا او حراما لانه
خلقت عن الولد وهو عين لا يتصف بالحل او الحرمة فهي وهم حرام او ولد من وطي حرام لا يقال هو مخلوق
من ماءين امتزجا غير مشروع بفعل غير مشروع في محل غير مشروع ولهذا قال عليه السلام ولد الزنا شر الثلثة ولا قرينة
على تخصيصه بولد معين لانا نقول لا معنى للاضافة امتزاج الماءين وانخلاق الولد بكونه حراما وباطلا غير مشروع وقد يثبت
ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة في امر الدين والدنيا فيكون دليلا على ان الحديث ليس على عمومه لهذا يستحق ولد الزنا جميع
الكرامات التي يستحقها ولد الرشدة من قبول عبادته وشهادته وصحة قضائه وامامته وغير ذلك **قوله** والملك بالغصب
فان قيل لو كان ثبوت الملك في المغصوب بناء على صيرورة الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع
الغاصب ولم يسلم الكسب له قلنا ليس المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان او تقرر الضمان على الغاصب بل ان السبب
هو الغصب لكن للغصب حيثيتان حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعي وهو وجوب الضمان المتوقف على
خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبرا للفائت اذ لا جبر بدون الفوات وثبت شرطا لحكم
شرعي يكون حسنا بحسنه وان قبح في نفسه ويعتبر مقدما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط فزوال ملك الاصل مقتضى
وملك البدل مترتب عليه ولما كان زوال الملك ضروريا لم يتحقق في الزوائد المنفصلة التي لا تبعية لها كالولد وذلك لان
الملك شرط للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة وليس تبعا فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسب
فانه تبع محض ثبت بثبوت الاصل فان قيل هذا بدل خلافة كما في التيمم لا بدل مقابلة كما في البيع فوجب ان لا يعتبر عند القدرة
على الاصل كما اذا اعاد العبد الآبق قلت نعم الا انا نحتاج الى ازالة ملك الاصل عند القضاء بثبوت ملك البدل احترازا
عن اجتماع البدل والمبدل منه وعند حصول المقصود بالبدل لا عبرة بالقدرة على الاصل كما اذا تيمم وصلى ثم وجد
الماء **قوله** لكن لا يدخل في ملك الغاصب يعني ان ملك المدبر يحتمل الزوال وان لم يحتمل الانتقال فهما قد زال كالوقف
يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه فان قيل فينبغي ان يكتفى بذلك في جميع الصور اذ به يندفع
الضرورة وهي امتناع اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد ولا حاجة الى دخوله في ملك الغاصب قلنا
هذا خلاف الاصل لان الاصل في الاموال المملوكية ولان العزم بازاء الغنم ولا ارتكاب الا عند الضرورة كما في المدبر
لئلا يبطل حقه **قوله** او هو اي ضمان المدبر في مقابلة ملك العبد يعني ان الضمان في الغصب في مقابلة العين لانه
المقصود والمضمون الاصلي والواجب الرد والمتقوم الا انه عدل عن ذلك في المدبر لتعذر تسليم الملك
في العين فجعل بدلا عن الضمان الذي حل بيده كضمان العتق يجعل بدلا عن العين عند امتناع ايجاب شرطه
اعني تمليك العين كما في القن ولا يجعل بدلا عنه عند عدمه اي الشرط كما في المدبر وام الولد **قوله**

قوله واما الاستيلاء يعني لانسلم انه لا دليل على كون الاستيلاء منهيا عنه غيره فان الاجماع على ثبوت الملك باستيلاء على مال المباح وعلى الصيد دليل على ان النهي عنه لغيره وهو عصمة المحل اعني كون الشيء محترم التعرض محضا لحق الشرع او لحق العبد وعصمة اموالنا غير ثابتة في زعمهم لانهم يعتقدون اباحتها وتملكها بالاستيلاء فكانوا في حق الخطاب به بثبوت عصمة اموالنا بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن النبي عليه السلام فيكون استيلاؤهم عليها كاستيلائهم على الصيد ولما كان هنا مظنة ان يقال لانم ان العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يعرفون ذلك وانما يجحدون عنادا اشار الى جواب آخر وهو ان العصمة انما تثبت بادام المال محرزا باليد عليه حقيقة او بالدار وبعد استيلائهم واحرازهم اياه بدار الحرب قد زال الاحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم يبق الاستيلاء محظورا والاستيلاء فعل ممتد له حكم الابتداء في حالة البقاء فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء فيملكه كالمسلم للصيد **قوله** وسفر المعصية ليس بمنهي عنه لذاته والا يجب ان يبطل الجواز على ما ليس **قوله فصل** اختلفوا في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده بالعكس وليس الخلاف في المفهومين للقطع بان مفهوم الامر بالشيء مخالف لمفهوم النهي عن ضده ولا في اللفظين للقطع بان صيغة الامر افعل وصيغة النهي لا تفعل وانما الخلاف في ان الشيء المعين اذا امر فعل هو نهي عن الشيء للمضاد فقيل انه ليس نفس النهي عن ضده ولا متضمنا له عقلا وقيل نفسه وقيل تضمنه ثم افترقوا على هذا وقال آخرون ان النهي عن الشيء نفس الامر بضده وقيل تضمنه ثم اختلف القائلون بان الامر بالشيء نهي عن ضده فمنهم من عمم القول في امر الوجوب والندب فجعلها نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خصص امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب ومنهم من خصص الحكم بما اذا اتحد الضد كالحركة والسكون ومنهم من قال انه عند التعدد يكون نهيا عن واحد غير معين الى غير ذلك من الاقاويل على ما بين في الكتب المبسوطة والمختار عند المصنف ان ضد المامور به ان كان منافيا للمقصود يكون حراما والا لا كان مكروها وكذا عدم ضد المنهي عنه مثلا اذا تعين زمان وجود المامور به فالضد المفوت له يكون حراما في ذلك الزمان سواء اتحد او تعدد حتى لو امر بالخروج عن الدار فباي ضد يشتغل عن القيام والقعود والاضطجاع في الدار يكون حراما لفوات المامور به لكن التحقيق ان حرمة كل منهما انما يكون من حيث انه من افراد ضد المامور به وهو السكون في الدار كالامر بالايمان يوجب حرمة النفاق اليهودية والنصرانية لكونهما من افراد الكفر وفي النهي عن الشيء لا يجب الا ضد واحد اذ ترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء يدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه النزاع **قوله** وهو في معنى النهي يعني ان قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن وان كان ظاهره اخبارا عن عدم حل الكتمان الا انه في المعنى نهي عن الكتمان فيقتضي وجوب الاظهار لئلا يفوت عدم الكتمان المقصود بالنهي قوله تعالى والمطلقات يتربصن في معنى الامر اي ليتربصن اي يكففن ويحبسن انفسهن عن النكاح آخر ووطي آخر فيقتضي حرمة التزوج لكونه مفوتا للتربص والنهي عن عزم عقدة النكاح يقتضي وجوب الكف عن التزوج وهذا ايضا تفريع على ان النهي عن الشيء يقتضي وجوب ضده المفوت له كالاول الا ان فيه بحثا وهو ان المعتدة اذا تزوجت تزوج آخر ووطيها وفرق القاضي بينهما يجب عليها عدة اخرى وتحتسب ما مضى من الاقراء من العدتين وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجب عليها استيناف عدة بعد انقضاء الاولى لانها مامورة بالكف وذكر المدة تقدير للركن الذي هو الكف كتقدير الصوم

وما الاستيلاء ثانيا نهي العصمة اموالنا وهي غير ثابتة في زعمهم لانهم يعتقدون اباحتها وتملكها بالاستيلاء فكانوا في حق الخطاب بثبوت عصمة اموالنا بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن النبي عليه السلام فيكون استيلاؤهم عليها كاستيلائهم على الصيد وما كان هنا مظنة ان يقال لانم ان العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يعرفون ذلك وانما يجحدون عنادا اشار الى جواب آخر وهو ان العصمة انما تثبت بادام المال محرزا باليد عليه حقيقة او بالدار وبعد استيلائهم واحرازهم اياه بدار الحرب قد زال الاحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم يبق الاستيلاء محظورا والاستيلاء فعل ممتد له حكم الابتداء في حالة البقاء فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء فيملكه كالمسلم للصيد وسفر المعصية ليس بمنهي عنه لذاته والا يجب ان يبطل الجواز على ما ليس

قوله فصل اختلفوا في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده بالعكس وليس الخلاف في المفهومين للقطع بان مفهوم الامر بالشيء مخالف لمفهوم النهي عن ضده ولا في اللفظين للقطع بان صيغة الامر افعل وصيغة النهي لا تفعل وانما الخلاف في ان الشيء المعين اذا امر فعل هو نهي عن الشيء للمضاد فقيل انه ليس نفس النهي عن ضده ولا متضمنا له عقلا وقيل نفسه وقيل تضمنه ثم افترقوا على هذا وقال آخرون ان النهي عن الشيء نفس الامر بضده وقيل تضمنه ثم اختلف القائلون بان الامر بالشيء نهي عن ضده فمنهم من عمم القول في امر الوجوب والندب فجعلها نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خصص امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب ومنهم من خصص الحكم بما اذا اتحد الضد كالحركة والسكون ومنهم من قال انه عند التعدد يكون نهيا عن واحد غير معين الى غير ذلك من الاقاويل على ما بين في الكتب المبسوطة والمختار عند المصنف ان ضد المامور به ان كان منافيا للمقصود يكون حراما والا لا كان مكروها وكذا عدم ضد المنهي عنه مثلا اذا تعين زمان وجود المامور به فالضد المفوت له يكون حراما في ذلك الزمان سواء اتحد او تعدد حتى لو امر بالخروج عن الدار فباي ضد يشتغل عن القيام والقعود والاضطجاع في الدار يكون حراما لفوات المامور به لكن التحقيق ان حرمة كل منهما انما يكون من حيث انه من افراد ضد المامور به وهو السكون في الدار كالامر بالايمان يوجب حرمة النفاق اليهودية والنصرانية لكونهما من افراد الكفر وفي النهي عن الشيء لا يجب الا ضد واحد اذ ترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء يدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه النزاع **قوله** وهو في معنى النهي يعني ان قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن وان كان ظاهره اخبارا عن عدم حل الكتمان الا انه في المعنى نهي عن الكتمان فيقتضي وجوب الاظهار لئلا يفوت عدم الكتمان المقصود بالنهي قوله تعالى والمطلقات يتربصن في معنى الامر اي ليتربصن اي يكففن ويحبسن انفسهن عن النكاح آخر ووطي آخر فيقتضي حرمة التزوج لكونه مفوتا للتربص والنهي عن عزم عقدة النكاح يقتضي وجوب الكف عن التزوج وهذا ايضا تفريع على ان النهي عن الشيء يقتضي وجوب ضده المفوت له كالاول الا ان فيه بحثا وهو ان المعتدة اذا تزوجت تزوج آخر ووطيها وفرق القاضي بينهما يجب عليها عدة اخرى وتحتسب ما مضى من الاقراء من العدتين وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجب عليها استيناف عدة بعد انقضاء الاولى لانها مامورة بالكف وذكر المدة تقدير للركن الذي هو الكف كتقدير الصوم

الى الليل ولا يتصور كفتان من فعل واحد في مدة واحدة وكاد وعسى في يوم واحد فاجاب بان المقصود بان الامر لعدم لبس ثوب
الكف بل الحرمات من النكاح والخروج لانها كانت ثابتة حال النكاح والطلاق شرع لازالتها الا ان الشرع اخر
ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب الى انقضاء العدة اذ لو كان المقصود هو الكف لما كان الخروج والنكاح حراما في نفسه فلو تحقق
ينبغي ان لا يأثم الا اثم ترك الكف لا اثم الخروج والجماع ولما كان المقصود هو الحرمات والتروك تداخلت العدتان اذ لا انتهاء
الى اجتماع الحرمات فيجوز ان تثبت حرمة الخروج والتزوج موجلة الى انقضاء مدة الاقراء ولهذا سمى الله تعالى مدة حملا
والآجال اذا اجتمعت على واحد اولواحد انقضت بمدة واحدة كما في المديون بخلاف الصوم فان الكف ركنه المقصود
بالامر ولا يتصور اتصاف الشيء في زمان واحد بفعلين متجانسين كجلوسين **قوله** والمامور بالقيام تفريع على ان ضد المامور به اذا لم
يفوته كان مكروها لا حراما فان قعود المصلي لا يفوت القيام المامور به لجواز ان يعود اليه بعدم تعيين الزمان حتى لو كان القيام
مامورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه وقوله لا يبطل معناه لا يفسد لان عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب لان
ترك الواجب يفسد الصلوة ولا يبطلها **قوله** والحرم تفريع على ان عدم ضد المنهي عنه اذا لم يفوته كان مندوبا لا واجبا لان
الحرم منهي عن لبس المخيط مدة احرامه وعدم ضده اعني عدم لبس الرداء والازار ليس بمنهي للمقصود بالنهي اعني ترك لبس المخيط
لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيئا من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا لا يقال ضد لبس المخيط
تركه وهو اعم من ان يلبس شيئا آخر او لا وعدم الترك مفوت للبس ضرورة لانا نقول هذا مبني على اعتبار اسم من ان ضد القيام
هو القعود والاضطجاع ونحوهما لا ترك القيام فضد لبس المخيط هو لبس غير المخيط وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين من ان الضد يكون
وجوديا **قوله** والسجود تفريع على اصلين مما سبق وذلك ان السجود على الطاهر مامور به فاذا سجد على النجس لا يكون مفوتا
للمامور به لجواز ان يسجد بعد ذلك على الطاهر فيجوز ولا يفسد الصلوة عند ابي يوسف رحمه الله وعندهما تفسد بناء على انه
مامور به دوام التطهر في جميع الاركان فاستعمال النجس في عمل هو فرض في وقت ما يكون مفوتا للمقصود بالامر وانما
قال في عمل هو فرض اشارة الى انه لو وضع اليدين او الركبتين على موضع نجس لا يفسد الصلوة خلافا لزفر رح وذلك
لان وضع اليدين او الركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يفسد وتحقيق ذلك انما
يصير مستعملا للنجس اذا كان حاملا للنجاسة تحقيقا وهو ظاهر او تقديرا كما اذا كان في مكان وضع الوجه نجس فان النجاسة
يصير وصفا للوجه باعتبار اتصاله بارض والصوق بها فرض لازم ليصير ما هو حقيقة الارض صفة له بخلاف ما اذا لم يكن
اللصوق لازما فانه لا يقوى هذه القوة ثم لا يخفى لطف الايهام في قوله انه السهل لكل عسير **قوله** الركن الثاني في السنة
وهي في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات المنافلة وفي الادلة وهو المراد هنا ما صدر عن النبي
عليه السلام غير القرآن من قول وليسمى الحديث او فعل او تقرير والمقصود بالبحث هنا بيان اتصال السنة بالنبي عليه السلام
الا انه يبحث عن كيفية الاتصال بانه بطريق التواتر او غيره وعن حال الراوي وعن شرائطه وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع
وعن متعلقه الذي هو محل الخبر وعن وصوله عن الاعلى الى الادنى في المبدأ وهو السماع والمنتهى وهو التبليغ او الوسط
وهو الضبط وعن قوح القادح فيه والطعن وعما يخص نوعا خاصا من السنة وهو الفعل وعن مبدأ السنة وهو الوحي

وما يتعلق بها تعلق السوابق كثيرا من فيلسوفا تعلق اللواحق كاقوال الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين فلو رددنا المباحث في حد عشر

فصلا **قوله فصل** في الاتصال فان قلت كيف جعل مورد القسمة الخبر وفي السنة الامر والنهي فان نقل انه نقل بالطرق المذكورة قلت

لان المتصف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر والمعنى اتصاف الامر النهي بان الاخبار بكونه كلام النبي صلى الله عليه وسلم متواترا او معنى التواتر على

مقتضى كلامه ما يكون روايته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على كذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين مكانهم فقوله في كل عهد احتراز

عن المشهور وقوله لا يحصى عددهم معناه لا يدخل تحت الضبط وفيه احتراز عن قوم محصورة واشارة الى انه لا يشترط في التواتر عدد معين على

ما ذهب اليه بعضهم من اشتراط خمسة او اثنا عشر او عشرين او اربعين او خمسين قولا من غير دليل وقوله لا يمكن تواطؤهم اي توافقهم على الكذب

عند المحققين تفسير لكثرة بمعنى ان المعتبر في كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو اخبر جمع غير محصور بالكثرة

توافقهم على الكذب فيه لعرض من الاعراض لا يكون متواترا واما ذكر العدالة وتباين الاماكن فتاكيد لعدم تواطؤهم على الكذب وليس بشرط

في التواتر حتى لو اخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين واما مثل خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام تابعين موسى

عليه السلام فلانتم تواتره حصول شرائطه في كل عهد ثم التواتر لا بد ان يكون مستندا الى الحس سماعا او غيره حتى لو اتفق اهل اقليم على مسئلة عقلية

لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان **قوله** الاول اي المتواتر يوجب علم اليقين لان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء يقع لا ثبوت له في

نفس الامر مع تباين آرائهم واخلاقهم واوطانهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤا على الكذب ان ما اتفقوا عليه حق

ثابت في نفس الامر غير المتحمل للنقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطؤهم على الكذب والاحسن ان يقال انا نجد من انفسنا العلم الضروري

بالبلاد النائية كمكة وبغداد والامم الخالية كالانبياء والاولياء بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذاك الا بالاخبار ثم حصول العلم

من التواتر ضروري لا يفتقر الى تركيب الحجة حتى انه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض

الضروريات فان قيل جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الاخبرين لعدم المنافاة مع ان المجموع ليس الا نفس الآحاد فجواز كذب كل واحد جواز

كذب المجموع والفعل يلزم القطع بالنقيضين عند تواترهما واذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين نجد

الثاني اقوى بالضرورة فلو كانا ضروريين لما كان بينهما فرق وايضا الضروري يستلزم الوفاق وهو منتف في المتواتر المخالفة

السمنية والبراهمة اجيب اجمالا بانه لا شك في الضروري فلا يستحق الجواب كشبهة السوفسطائية وتفصيلا بان حكم الجملة قد يخالف حكم الآحاد

كالعسكر الذي يفتح البلاد وتواتر النقيضين محال عادة ولا امتناع في اختلاف انواع الضروري بحسب السرعة والوضوح بواسطة الالف

والعادة وكثرة الممارسة والاخطار بالبال ونحو ذلك مع الاشتراك في عدم احتمال النقيض والضروري لا يستلزم الوفاق لجواز الكابر

والعناد كالسوفسطائية **قوله** والثاني اي المشهور يفيد علم طمانينة والطمانينة زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ذكرته فان كان المدرك

يقينا فاطمينانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة وبغداد بعد مشاهدتهما واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية ولكن ليطمئن

قلبي وان كان ظنيا فاطمينانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد بسكون حاصله سكون النفس من

الاضطراب الشبهة الا عند ملاحظة كون آحاد الاصل فالمتواتر لا شبهة في اتصاله صورة ولا معنى وخبر الواحد في اتصاله شبهة صورة

وهو ظاهر ومعنى حيث لم تتعلق الامة بالقبول والمشهور صورة لكون آحاد الاصل لا معنى لان الامة قد تلقته بالقبول فافاد حكما دون اليقين

فوق اصل الظن فان قيل هو في الاصل خبر الواحد ولم ينضم اليه في الاتصال بالنبي عليه السلام ما يزيد على الظن فيجب ان يكون

بيان الاتصال بالرسول عليه الصلوة والسلام قسمين في الاتصال وفي محل الخبر وفي كيفية السماع والضبط والطعن

فصل في الاتصال الخبر لا يخلو من ان يكون روايته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم او يصير كذلك بعد القرون الاول او لا يصير فالاول متواتر والثاني مشهور

بمنزلة خبر الواحد قلنا اصحاب النبي عليه السلام منزهوا عن وصمة الكذب اي الغالب الراجح من حالهم الصدق فيحصل الظن بمجرد اصل النقل
عن النبي عليه السلام ثم يحصل زيادة رجحان بدخوله في حد التواتر وتلقيه الامة بالقبول فيوجب علم طمانينة وليس المراد بتنزههم عن وصمة الكذب
ان قطعهم صادق قطعا بحيث لا يحتمل الكذب والا لكان المشهور موجبا علم اليقين لان القرن الثاني والثالث وان لم يتنزها عن الكذب
الا انه دخل في حد التواتر وما بعد القرون الثلثة فاكثر اخبار الاحاد نقلت بطريق التواتر لتوفر الدواعي على نقل الاحاديث وتدوينها في
الكتب وفي كلامه اشارة الى ان خبر الواحد اذا لم يكن راويه الاول منزها عن وصمة الكذب لا يفيد علم الطمانينة وان دخل بعد
ذلك في حد التواتر كما يشتهر من الاخبار الكاذبة في البلاد **قوله** والثالث وهو خبر الواحد يوجب العمل دون علم اليقين وقيل
لا يوجب شيئا منهما وقيل يوجبهما جميعا ووجه ذلك ان جمهور ذهبوا الى انه يوجب العمل دون العلم وقد دل ظاهره قوله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن على استلزام العمل العلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا احتجاجا
بنفي اللازم وهو العلم على نفي الملزوم وطائفة الى انه يوجب العلم ايضا احتجاجا بوجود الملزوم على وجود اللازم والمص رح منع اللزوم
من غير تعرض لدفع الدليل وظاهره غير موجه الا انه اعتمد على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم الآيتين في الاشخاص
والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم واستدل على كون خبر الواحد
موجبا للعمل بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الآية وذلك لان العمل ههنا للطلب والايجاب لامتناع
الترجي على الله تعالى والطائفة بعض من الفرقة واحدا او اثنان اذ الفرقة هو الثلاثة فصاعدا بالجملة لا يلزم ان يبلغ حد التواتر
فدل على ان قول الاحاد يوجب الحذر وقد يجاب بان المراد بالانذار الفتوى في الفروع لقرينة التفقه ويلزم التخصيص القوم
بغير المجتهدين لقرينة ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظني وللمجتهد فيه مساغ ومجال على ان كون العمل للايجاب والطلب محل
نظر ثم قوله كل فرقة وان كان عاما الا انه خص بالاجماع على عدم خروج واحد من كل ثلثة واما السنة فلانه عليه السلام قبل خبر بريرة
في الهدايا وخبر سلمان في الهدية والصدقة حين اتي بطبق رطب فقال هذه صدقة فلم ياكل منه وامر اصحابه بالاكل ثم اتي بطبق
رطب فقال هذا هدية فاكل وامر اصحابه بالاكل ولانه عليه السلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام وايجاب
قبولها على الانام وهذا اولى لجواز ان يحصل للنبي عليه الصلوة والسلام علم بصدقهما على انه انما يدل على القبول دون وجوبه فان
قيل هذه اخبار احاد فكيف يثبت به كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا تفاصيل ذلك وان كانت آحادا الا ان جملتها
بلغت حد التواتر كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم وان لم يلزم التواتر خلافا لاقل من الشهرة وربما يستدل بالاجماع وهو انه
نقل عن الصحابة رضي الله تعالى عنهم وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا يكاد تحصى وتكرر ذلك
وشاع من غير نكير وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول الصريح وقد دل سياق الاخبار على ان العمل في تلك الوقائع
كان بنفس خبر الواحد وما نقل من انكارهم بعض اخبار الآحاد انما كان عند قصور في افادة الظن وقوع ريبة في الصدق **قوله**
والاخبار في احكام الآخرة دليلان مستقلان على كون خبر الواحد موجبا للعلم تقرير الاول ان خبر الواحد في احكام الآخرة
من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد اذ لا
عمل في الفروع وتقرير الثاني ان خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح جانب الصدق بحيث لا يبقى احتمال

والثالث خبر الواحد
ثم لم يتعرض في الحدود واذا لم يفعل حد التواتر
والاول يوجب علم اليقين لان الاتفاق على شيء
فرع مع تباين بينهم وطباعهم والثاني على شيء
لكن وصل حق الناقل علم اليقين بالنفس وقد يقال
فيها جاء الخبر الواحد عن غفلة من الناقل
لانه يكون الموافقة بناء على انه احاد والاصل واما
يوجب اي الخبر المشهور ذلك اي علم طمانينة القلب
لانه وان كان في الاصل خبر واحد لكن اصحاب
رسول الله عليه السلام رضي الله عنهم منزهون عن
وصمة الكذب ثم بعد ذلك دخل

في حد التواتر فاوجب ما ذكرنا
والثالث يوجب علم الظن اذا اتبع الشرع الظن
الذي ذكرنا انشاء الله تعالى وهي كافية لوجوب
العمل وعند البعض لا يوجب شيئا لانه لا يوجب
العلم والعمل الا عن علم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس
لك به علم وعند بعض اهل الحديث يوجب العلم
يوجب العمل ولا عمل الا عن علم لقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين
والطائفة تقع على واحد فصاعدا وارسل عليه السلام
قبل خبر بريرة وسلمان في الهدية والصدقة وارسل الافراد
الى الآفاق والاخبار احكام الآخرة لا يوجب
الا الاعتقاد وهي مقبولة لانه

الكذب وهو معنى العلم وجوابه انا لا نسلم ترجح جانب الصدق الى حيث لا يحتمل الكذب اصلا بل النقل شاهد بان خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين
وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا والا لزم القطع باليقينيين عند اخبار العدلين بهما وجواب الاول وجهان احدهما ان الاحاديث
في باب الآخرة منها ما اشتهر فيوجب علم الطمانينة ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر واعتضد
بالكتاب وهو في الجمل والاصول فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود من احكام الآخرة عقد القلب وهو عمل فيكفيه خبر الواحد واعترض
عليه بانه يلزم عقد القلب في غير احكام الآخرة وهو معنى العلم وقد تبين فساده وجوابه ان الاحاديث في احكام الآخرة انما
وردت لعقد القلب والجزم بالحكم وفي غيرها للعمل دون الاعتقاد فوجب الاتيان بما كلفنا به في كل منها **قوله فصل** حاصله ان
الراوي اما معروف بالرواية او مجهول اما المعروف فان كان معروفا بالفقه يقبل سواء وافق القياس او لا والا فاما ان يوافق
قياسا ما فيقبل والا فيرد واما المجهول فاما ان يظهر حديثه في القرن الثاني او لا فان لم يظهر يجوز العمل به في القرن الثالث لا بعده
وان ظهر فاما ان يشهد السلف لصحة الحديث فيقبل او يرده فلا يقبل او يسكتوا عنه فيقبل او يقبل البعض ويرد البعض مع نقل
الثقات عنه فان وافق القياس يقبل والا فلا **قوله** وصحيحه يقبل اي يعمل بحديث الراوي المعروف بالرواية والفقه سواء وافق
القياس حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس او خالفه حتى يثبت موجبه لا موجب القياس وذهب الشافعي رح الى ان العلة
ان ثبت بنص راجح على الخبر في دلالته فان كان وجوده في الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان ظنيا فالتوقف
وان ثبت لا بنص راجح فالخبر مقدم وعن ابي الحسين البصري رح انه خالف في تقديم القياس ان ثبت العلة بنص قطعي
وفي تقديم الخبر ان ثبت بنص ظني او استنبطت من اصل ظني وانما الخلاف فيما اذا استنبطت من اصل قطعي استدل المصنف
على تقديم الخبر بوجهين الاول ان الخبر يفيد اصلا لانه من حيث انه قول الرسول عليه السلام لا يحتمل الخطاء وانما الشبهة
في عارض النقل حيث احتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس يحتمل اصلا اي علة الذي يثبت عليها الحكم فانها لا تحقق يقينا
الا بنص او اجماع وهو امر عارض ولا شك ان تيقن الاصل راجح على محتمله الثاني انه على تقدير ثبوت العلة قطعا يحتمل ان يكون
خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر فيما خر عن الخبر
الذي لا يتطرق اليه الاحتمال الا في طريق نقله وهو عارض ثم ترك الصحابة القياس بالخبر المتواتر المعنى وان كان احادا خبر
فيكون اجماعا **قوله** لكنه اي خبر الراوي المعروف بالرواية دون الفقه ان خالف جميع الاقيسة التي لا يكون ثبوت
اصولها بخبر راو غير معروف بالفقه لا يقبل عندنا وفيه بحث اما اولا فان الشبهة في القياس في امور ستة حكم الاصل وتعليله
في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع واما ثانيا فلان
الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه ولذا نجد في كثير من الاحاديث شك الراوي وانما استفاض النقل
بالمعنى عند العلماء لتقرر لفظ الحديث بالرواية والتدوين واما ثالثا فلانه نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس بخبر
الواحد الغير المعروف بالفقه وقد نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا الفرق مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير
تفصيل وما روي من استبعاد ابن عباس خبر ابي هريرة في الوضوء مما مست النار ليس تقديما للقياس بل استبعاد للخبر
خلافه وقد يستدل بان الكتاب دل على وجوب العمل بالقياس وهو قوله تعالى فاعتبروا وخبر الواحد لا يصلح

ناسخ للكتاب ويجاب بانه لا عموم في الآية حتى يثبت به قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص عنه القياس بالذي يعارضه
دليل اقوى منه فلم يبق قطعيا وقد سبق ان العام الذي خص عنه البعض يجوز ان يخص بخبر الواحد والقياس **قوله** كحديث
المصراة من صرية جمعية والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشتري كثيرة اللبن وقوله المصرح
ليظنها المشتري سمينا فيه نظر وكذلك المحفلة روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها
بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر وروي ما حد النظرين وروي
من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلاثة ايام الحديث ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان
بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة
وهو قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على
وجوب المثل او القيمة عند فوات العين فان قيل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع
في ذلك اجيب بان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البائع
انما رضي بحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشتري فثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح
وهذا التكلف ذكره المصرح وظاهر كلام فخر الاسلام ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع في ضمان العدوان
بالمثل او القيمة واول بعضهم ان المراد انه ناسخ للكتاب والسنة والاجماع على كون القياس حجة والقول بنفي القياس انما
حدث بعد القرن الثالث وصرح المصرح في فصل الانقطاع بان هذا الحديث معارض لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل
ما اعتدى عليكم **قوله** واما المجهول ذهب بعضهم الى ان هذا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط اذ معلوم العدالة والضبط لا
يكون منفرد الحديث او حديثين فان قيل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالآيات والاحاديث الواردة في فضائلهم قلنا ذكر
بعضهم ان الصحابي اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبي عليه السلام على طريق التبع له والاخذ منه وبعضهم انه اسم لمؤمن رأى النبي
عليه السلام سواء طالت صحبته ام لا الا ان الجزم بالعدالة مختص لمن اشتهر بذلك والباقون كسائر الناس فيهم عدول وغير عدول
قوله في بروع بفتح الباء واصحاب الحديث يكسرونها **قوله** لما خالف القياس عنده وذلك ان المهر عنده لا يجب الا بالتصريح
بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه فان اعاد المعقود عليه سالما اليه لم يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها
قبل الدخول بها وكهلاك المبيع قبل القبض **قوله** كحديث فاطمة بنت قيس لقائل ان يقول هو مما قبله ابن عباس رضي وقال
به الحسن او عطاء والشعبي واحمد فكيف يكون مما رده الكل اللهم ان يحمل للاكثر حكم الكل مع كونه مخالفا لظاهر الكتاب والسنة
قوله قال عليه السلام خير القرون الحديث فان قيل وقد قال عليه السلام مثل امتي مثل المطر لا يدري اوله خير ام آخره فكيف

التوفيق قلنا الخيرية تختلف بالاضافات والاعتبارات فالقرون السابقة خير بسبل شرف
قرب عهد النبي عليه السلام ولزوم سنة العمل والصدق واجتناب المعاصي ونحو ذلك
على ما اشار اليه قوله عليه السلام ثم يفشو الكذب واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات
في الآخرة فلا يدري ان الاول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته ام الآخر لايمانه بالغيب طوعا
رغبة مع انقطاع زمن مشاهدة آثار الوحي وظهور المعجزات وبالتزام طريق السنة مع فساد
الزمان **قوله فصل** في شرائط الراوي لم يكتف بذكر الضبط والعدالة لان الصبي الكامل التمييز ربما
يكون ضابطا لكن لا يجتنب الكذب فعلم بان لا اثم عليه ولان الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده
وقد اجاز القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر عند طعن الخصم لعموم نوع العدالة بحافظة
دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروة من غير بدعة وجعل علامتها اجتناب الكبائر وترك الاصرار
على الصغائر وترك بعض الصغائر والمباحات مما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة
والتطفيف في الوزن بحبة والاجتماع مع الارذال والاشتغال بالحرف الدنية فلا خفاء في
شمولها الاسلام لان الكفر اعظم الكبائر فيخرج بقيد العدالة الكافر كما يخرج الفاسق والمبتدع
قوله واما الضبط لا يخفى ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون
اخبار الاعراب الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك وشاع وذاع من غير نكير الا ان هذا
يفيد الرجحان على ما صرح به في سائر كتب الاصول واليه اشار فخر الاسلام بقوله وهو عندنا
في الترجيح **قوله** في الانقطاع وهو قسمان ظاهر كالارسال وباطن وذلك اما لامر يرجع

فصل في شرائط الراوي

فصل في الانقطاع

في المتن الذي الى قبول الرسل ... مقبول بالاجماع ويحمل على السماع

الى نفس الخبر بكونه معارضا للكتاب او للخبر المتواتر او المشهور او بكونه شاذا فيما يعم به البلوى واما لامر يرجع الى نفس الناقل كنقصان
في العقل كخبر المعتوه والصبي او في الضبط كخبر المغفل او في العدالة كخبر الفاسق والمستور او في الاسلام كخبر المبتدع واما لامر غير ذلك كارسال
الصحابة عنه وفي اصطلاح المحدثين ان ذكر الراوي الذي ليس بصحابي رجل ابو سا قط فالخبر مسند وان ترك واسطة واحدة
بين الراويين فمنقطع ان ترك واسطة فوق الواحد فمنفصل بفتح الضاد وان لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل قوله ومرسل القرن
الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي رح الا باحد امور خمسة ان يسنده غيره او يرسله آخر وعلم ان شيوخهما مختلفة او ان يعضده
قول الصحابي او ان يعضده قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا رواية عن عدل فان قيل اشتراط هذه الامور
باطل لان العمل حينئذ بالمسند والاربعة الباقية ليس شيء منها بدليل وانضمام غير المقبول الى غير المقبول لا يصير مقبولا قلنا
المسند قد لا يثبت عدالة رواته فيقبل المرسل او يعمل به وبانضمام امر الى امر قد يحصل الظن او يقوى فيجب العمل وعندنا يقبل
بل يقدم على المسند استدل الشافعي رح بان قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوي متصفا بالعقل والعدالة وغيرهما
من الصفات المعتبرة في الرواة وعند عدم ذكر الراوي لا يعلم ذلك فلا يقبل واستدل القائلون بالقبول بثلثة
اوجه الاول انه فوق المسند الاول ارسال الصحابة وقبوله مع وجود الواسطة في البعض الثاني ان كلا منا في ارسال
العدل الذي لو اسند لا يظن انه كذب على من روى عنه واذا لم يظن به الكذب على من يجوز ان يكذب فعدم ظن كذبه على
النبي صلى الله عليه وسلم وهو معصوم اولى وقد عرفت ان ليس النزاع في مرسل الصحابي مرسل من علم من حاله انه لا يرسل
الا رواية عن عدل الثالث ان العادة جارية بان الامر اذا كان واضحا لناقل جزم بنقله من غير اسناده واذا لم يكن
واضحا نسبه الى غير ليحمل الناقل ذلك الغير الشيء الذي حمله هو اي الناقل فالمرسل يدل على انه واضح للناقل بخلاف المسند
وقد منع جري العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم احاطته بالرواة وكيفية الاتصال ويميل الى العدول تحقيقا للحال ثم انه
في ذلك المقال قوله ولا باس جواب عن استدلال الشافعي رح يعني ان جهل السامع بصفات الراوي لا يضر لان الظاهر ان
الناقل عدل ضابط فلا يتهم بالغفلة عن حال الرواة ولا يجزم بنقل الحديث ما لم يسمعه عن عدل وقد يدفع بان امر العدالة
مبني على الظن والاجتهاد وربما يظن غير العدل عدلا قوله الا يرى انه اذا قال اخبرني عدل ثقة يقبل كانه يشير الى ان الشافعي
كثيرا ما يقول اخبرني الثقة وحدثني من لا اتهمه الا ان مراده بالثقة ابراهيم بن اسمعيل وممن لا يتهمه يحيى بن سعيد وذلك
معلوم قوله كحديث فاطمة بنت قيس فيه بحث لان الكلام في خبر العدل وهذا مستنكر تهم رواته بالكذب والغفلة والنسيان
لا الكون في مقابلة عموم الكتاب والا لما كان لقوله حفظت ام نسيت صدقت ام كذبت معنى واليه الاحتجاج في
ان القرارة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث بمعارضتها وكيف يقبل من الراوي ان هذا الكلام

ان هذا كلام الله تعالى ولا يقبل ان ذلك كلام الرسول وهو بمرمزه وسمع **قوله** وحديث القضاء بشاهد ويمين وهو ما روى
عن ابن عباس رضه ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين الطالب وهو معارض لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين وذلك
من وجوه الاول ان بالامر بالاستشهاد مجمل في حق ما هو شهادة ففسره برجلين او رجل وامرأتين وتفسير المجمل يكون بيانا بجميع ما تناوله
اللفظ الثاني ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا النص على ان ادنى ما ينتفي به الريبة هو هذا ان
النوعان وليس بعد الادنى شيء الثالث ما ذكره المصرح وانما اقتصر عليه لانه ربما يمنع الاجمال والحصر فيما ذكر بل للشارع ان يتغير
بعض الامور الى الاجتهاد ادانى الحديث ولان قوله تعالى ذلكم اشارة الى ان تكتبوه وادنى معناه اقرب من انتفاء الريبة
على ما هو المذكور في التفسير **قوله** وذكر في المبسوط الخ ليس المراد ان ذلك امر ابتدعه معاوية في الدين بناء على خطائه كالبغي
في الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه قد ورد في الحديث الصحيح بل المراد انه امر مبتدع لم يقع العمل به الى زمان معاوية
لعدم الحاجة اليه لكن المروي عن علي رضي الله تعالى عنه ان النبي عليه السلام قضى بشهادة شاهد واحد ويمين صاحب الحق
وروي عنه ايضا ان النبي عليه السلام وابا بكر وعمر وعثمان رضه كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدعي وعن علي رضه
انه كان يقضي بالشاهد واليمين فعلى هذا لا يكون العمل به من مبتدعات معاوية رضي الله عنه **قوله** وحديث المصراة صحيح فيكون
مخالفا للكتاب لا يجوز القياس على ما ذهب اليه المصرح فيما نقل عنه **قوله** وانما يرد خبر الواحد في معارضة الكتاب لان الكتاب
مقدم لكونه قطعيا متواتر النظم لا شبهة في متنه ولا في سنده لكن الخلاف انما هو في عمومات الكتاب وظواهره فمن يجعلها ظنية يعتبر
بخبر الواحد اذا كان على شرائط عملا بالدليلين ومن جعل العام قطعيا فلا يعمل بخبر الواحد في معارضته ضرورة ان الظني لا يصلح للقطعي
فلا ينسخ الكتاب ولا يراد عليه ايضا لانه بمنزلة النسخ واستدل على ذلك بقوله عليه السلام كثر عليكم الاحاديث من بعدي فاذا روي
لكم حديث عني فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه واجيب بانه خبر الواحد وقد خص منه البعض
اعني المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به سلمنا الاصول على انه انما يخالف عموم قوله تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه وقد
طعن فيها المحدثون بان في رواية يزيد بن ربيعة وهو مجهول وترك في اسناده واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون منقطعا
وذكر يحيى بن معين انه حديث وضعته الزنادقة وايراد البخاري اياه في صحيحه لا ينافي الانقطاع وكون احد رواته غير معروف
بالرواية فان قيل المشهور انه لا يفيد علم اليقين فكيف يعتبر في معارضة عموم الكتاب وهو قطعي اجيب عنه بانه يفيد علم طمأنينة وهو قريب
من اليقين والعالم ليس بحيث يكفر جاحده فهو قريب من الظن وقد انعقد الاجماع على تخصيص عموم الكتاب بالخبر المشهور كقوله عليه السلام
لا يرث القاتل وقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها وغير ذلك **قوله** البينة على المدعي واليمين على من انكر او حصر جنس البينة
على المدعي وجنس اليمين على من انكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعي بخبر الواحد **قوله** وحديث بيع الرطب بالتمر وهو
ما روي عن سعد بن وقاص ان النبي عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذا
الا انه لما اورد هذا الحديث على ابي حنيفة رح اجاب بان هذا الحديث وارد على زيد بن ابي عياش وهو ممن لا يقبل
حديثه واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال ابو حنيفة لا يعرف وهو يقول زيد بن عياش
ممن لا يقبل حديثه كذا في المبسوط فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضته للخبر المشهور وذكر في الاسرار وغيره انه يجوز

ان لا يكون الرطب تمرا مطلقا فوات وصف اليبوسة ولا نوعا آخر لبقاء اجزائه عند صيرورته تمرا كالحنطة المقلية ليست حنطة على
الاطلاق لفوات وصف الانبات ولا نوعا آخر لوجود اجتزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق **قوله** لا اعتبار لاختلاف الصفة

لقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء اعترض عليه بانه لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار
الاختلاف بالوصف اصلا لجواز ان يكون المعتبر بعض اختلاف الاوصاف وهو ما يكون موجبا لتبدل الاسم والحقيقة في العرف
حتى ان الاتيان بالتمر لا يعد امتثالا لطلب الرطب كالزبيب والعنب فان قيل فيه دليل على ان علة الاستواء كون الوصف
ليس من صنع العباد قلنا هو ممنوع بل العلة عدم تبدل الاسم والحقيقة في العرف ولو سلم فلا عبرة بالقياس في مقابلة الخبر
واما يكونه شاذا عطف على قوله واما بمعارضة الخبر المشهور وكذا قوله واما باعراض الصحابة عنه وكلاهما من اقسام الانقطاع
بالمعارضة اما الاول فلان الخبر الشاذ مع عموم البلوى يعارض الادلة الدالة على وجوب تبليغ الاحكام وقادية مقالات النبي
صلى الله عليه وسلم او الادلة الدالة على عدالة الصحابة لان ترك التبليغ ان كان تركا للواجب لزم عدم عدالتهم وان لم يكن تركا للواجب
لزم عدم وجوب التبليغ فان قيل فعلى هذا لا يكون قسما آخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور قلنا جعله قسما
آخر باعتبار انه محتمل كلا مما ذكر ثم مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم
حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر لمعارضتها نعم الاصل هو الاشتهار لكن ربما اصل قلة الحديث
وايضا ليس وجوب التبليغ ان يبلغ كل احد كل حديث الى كل احد بل عدم الاخفاء ولهذا قال الله تعالى فسئلوا اهل الذكر واما حديث
الجهر بالتسمية فهو عندهم من قبيل المشهور حتى ان اهل المدينة احتجوا به على مثل معاوية ورد وه عن ترك الجهر بالتسمية وهو مروي
عن ابي هريرة عن انس ايضا رضي الله تعالى عنهما الا انه اضطربت رواياته فيه بسبب ان عليا رضي الله عنه كان يبالغ في الجهر
وحاول معاوية وبنو امية محو آثاره فبالغوا على الترك فخاف انس وروى الجهر عن عمر وعلي وابن عباس وابن الزبير
وغيرهم رضي الله عنهم ثم لا يخفى ان ترك الجهر نفي والجهر اثبات فربما لا يسمعه الراوي لا سيما مثل انس وقد كان يقف خلف
النبي صلى الله عليه وسلم ابعد من هؤلاء وهذا لا ينافي سماعه الفاتحة على انه روي عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر
وعمر رضي الله عنهم كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم وايضا روي ان النساء سئل عن الجهر والاسرار فقال لا ادري زادة
النساء السبب ما ذكرناه واما الثاني وهو انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب اعراض الصحابة رضي الله عنهم فلانه يعارضه اجماعهم
على عدم قبوله وعلى ترك العمل به فيحمل على انه منسوخ لا يقال لا اجماع مع مخالفة بعض الصحابة كيف والقول بان الطلاق
يعتبر بحال الرجال مما ذهب اليه عمر وعثمان وعائشة رضي الله عنهم وراوي الحديث زيد بن ثابت رضي الله عنه لانا نقول
ليس المراد الاجماع على الحكم بل عدم التمسك بذلك الحديث ولا يخفى ان المراد اتفاق غير هذا الراوي والا فهو تمسك لا محالة

قوله لا في الصدر الاول يعني القرن الاول والثاني والثالث فانه يقبل لان العدالة فيما قبل شهادة النبي
عليه السلام وفي خير الصدر الاول المستور بمنزلة الفاسق لان الفسق في اهل الزمان غالب فلا
العدالة المرجحة جانب
الصدق قوله وصاحب الهوى هو الذي في الشبهات والمشتبهات من غير داعية الشرع والمراد المبتدع المائل
الى ما يهواه في امر الدين فان تاديه الى ان يكفر كتكفير الخوارج والفسق والجسمية والخوارج فلا خلاف في عدم قبول
الرواية لانتفاء الاسلام والا فالجمهور على انه يقبل روايته ان لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث الا اذا كان
داعيا الى هوى بذلك الحديث فقوله الشرائط المذكورة اشارة الى ان المراد بالهوى ما يودي الى الكفر او الفسق قوله
فصل في محل الخبر سواء كان خبرا عن النبي عليه السلام او لم يكن والمراد خبر الواحد ولذا حصر المحل في الفروع والاحكام
اذ الاعتقاديات لا تثبت باخبار الآحاد لانبنائها على اليقين قوله واما اخبار الصبي فان قيل ان ابن عمر رضي الله عنهما
اخبر ابل قباء بتحويل القبلة فاستداروا كيهيئتهم وكان صبيا قلنا لو سلم كونه صبيا فقد روي انه اخبرهم بذلك انس رضي الله عنه
فيحتمل انهما جاءا جميعا فاخبراهم قوله لتمكن الشبهة قد يجاب عنه بانه لا عبرة بالشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق
بالدلائل القطعية وانما لم يثبت بالقياس مع الادلة القطعية على كونه حجة لان الحدود يجب مقدرة بالنهايات
ولا مدخل للرأي في اثبات ذلك قوله مع سائر شرائط الرواية يخرج الفاسق والعقل ونحو ذلك وقد الولاية يخرج
العبد ومثل الصبي يخرج كل من القيدين بعد نظر وكل منهما بفائدة قوله بيانه الحقوق العباد يعني بشرط الامور
المذكورة لئلا يثبت الحق المعصومة بمجرد اخبار عدل او هو تعليل لثبوت حقوق العباد بخبر يكون في معنى الشهادة
وقوله لان فيه معنى الالزام تعليل لاشتراط الامور المذكورة فان قوله لا يثبت الا بكذا يتضمن الامرين جميعا
قوله فيحتاج الى زيادة توكيد بلفظة الشهادة فلانها تنبئ عن كمال العلم لان المشاهدة من المعاينة والعلم
شرط في الشهادة لقوله عليه السلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع واما الولاية فلانها تتضمن كون الخبر
حرا بالغا عاقلا فلا يتمكن من تقييد القول على الغير شاء او ابى وذلك من امارات الصدق واما العدد فلان اطمئنان القلب
بقول الاثنين اكثر منه بقول الواحد ولان الشاهد الواحد يعارضه البراءة الاصلية فيترجح جانب الصدق
بانضمام شاهد آخر اليه قوله والشهادة بهلال الفطر يشترط لها لفظ الشهادة والولاية والعدد وان لم يكن
من اثبات الحقوق التي فيها معنى الالزام لان الفطر مما يخاف فيه التلبيس والتزوير وفيه المشقة بخلاف الصوم
وهذا اظهر مما ذهب اليه بعضهم من انه من هذا القسم بناء على ان العباد يتعبدون بالفطر فهو من حقوقهم ويلزمهم الامتناع
عن الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الزام اذ لا يخفى ان امتناعهم بالصوم اكثر والزامهم فيه اظهر مع انه يكفي فيه شهادة الواحد

قوله وليس فيه الزام ذكر فخر الاسلام في موضع من كتابه ان اخبار الصبي يقبل في مثل الوكالة والايداع من غير
انضمام التحري اما في موضع آخر انه يشترط التحري وهو المذكور في كلام شمس الائمة السرخسي رح ومحمد رح ذكر القيد
في كتاب الاستحسان ولم يذكره في الجامع الصغير فقيل يجوز ان يكون المذكور في كتاب الاستحسان
تفسير لهذا فيشترط ويجوز ان يشترط استحسانا ولا يشترط رخصة ويجوز ان يكون في المسئلة روايتان
قوله على ان المتعارف لا يشترط في الخبر بالوكالة والاذن ونحوهما العدالة والتكليف والحرية سواء اخبر بانه
وكيل فلان او ماذون او اخبر بان فلانا وكل المبعوث اليه وجعله ماذونا لان الانسان قلما يجد المستجمع
للشرائط تبعية لهذه المعاملات او لاخبار الغير بانه وكيل في ذلك وظ عبارة البعض مشعر بالقسم الثاني
حيث يقولون الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط تبعية الى وكيلا او غلامه قوله وان كان اي المخبر
مما فيه الزام من وجه دون وجه فقبوله يشترط اما العدد او العدالة على الاصح وقيل انه لا بد من العدالة
الاختلاف انما وقع من لفظ المبسوط حيث قال اذا اخبر المولى على عبده واخبر بذلك من لم يكن
لم يكن اخبر في قياس قول ابي حنيفة حتى يخبره رجلان او رجل عدل فيخبر العبد فيحل لعبده العدد او المجموع
ويقسم للرجل فقط وهو الاصح لان للعدد تاثيرا في الاطمئنان ولانه لو اشترط في الرجلين العدالة كان
ذكره صائبا ويكفي ان يقول حتى يخبره رجل عدل ولم يذكر في المبسوط اشتراط وجود سائر الشرائط حتى
المذكورة والبلوغ والحرية لانقياد لا اثباتا فلهذا قال فخر الاسلام وغيره انه يحتمل ان يشترط سائر
شرائط الشهادة عند ابي حنيفة حتى لا يقبل خبر العبد والمراهق اما عندهما فالكل سواء اي يكفي في هذا
القسم قول كل مميز كما في القسم الذي لا الزام فيه لمكان الضرورة والمصرح جزم باشتراط سائر الشرائط لكن
لا يخفى انه يحصل به قصور في رعاية شبه عدم الالزام فقوله رعاية للشبهين تعليل للاكتفاء باحد الامرين العدد
او العدالة قوله فهو الاجازة بان يقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب او مجموع مسموعاتي
او مقروآتي ونحو ذلك والمناولة ان يعطيه المحدث كتاب سماعه بيده ويقول اجزت لك
ان تروي عني هذا الكتاب ولا يكفي مجرد اعطاء الكتاب وانما يجوز طرق الاجازة

ضرورة ان كل حديث لا يجد راغبا الى سماع جميع ما سمع عنده فيلزم تعطيل السنن وانقطاعها
فلهذا كانت رخصة **قوله** وهذا امر تبرك به جواب عما يقال ان السلف كانوا يتشددون الاجازة
المناولة من غير المجاز بانه **قوله** وامام يعني ان الراوي لم يستفد منه التذكر الا بتذكر امام المعتمد
على امامه **قوله** والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة رح لان المتعلم من النظر في الكتاب عند التذكر والعود
الى ما كان عليه من الحفظ حتى يكون للرواية عن حفظ تام اذ الحفظ الدائم مما يتعسر على غير النبي صلى الله
عليه وسلم لا سيما في زماننا لاشتغال بانواع العلوم وفروع الاحكام وذكر في المعتمد ان ابي حنيفة يعني ان
يكون محل الخلاف هو ما اذا لم يتذكر سماعه بما في هذا الكتاب ولا قراءته ولكن غلب على ظنه ذلك
قوله ديوان القضاء هو المجموعة عن قطع القراطيس يقال دونت الكتاب جمعتها وقد يسمى الديوان
لجمع الحاكم **قوله** لقوله عليه السلام نضر الله امرأ الحديث اجيب بان النقل بالمعنى من غير اداء كما سمع
ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غاية انه دعاء للناقل باللفظ لكونه افضل **قوله** ولانه مخصوص
بجوامع الكلم التي يوجد في الحديث الفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تأدية تلك المعاني
بعبارة وذلك كقوله عليه السلام الخراج بالضمان لا ضرر ولا ضرار في الاسلام والغرم تغرم والجواب
ان الكلام في غير جوامع الكلم من القطع بانه معنى الحديث لمعرفة الناقل بمواقع الالفاظ والعمدة في
ذلك ورد عن الصحابة رضي الله عنهم امر النبي عليه السلام بكذا او نهى عن كذا او رخص في كذا او شاع
ذلك من غير نكير فكان اتفاقا **قوله** فما كان فحوى اي مفهوم المعنى بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجها
متعددا على ما صرح به فخر الاسلام لا ما لا يحتمل النسخ على ما هو المصطلح في اقسام الكتاب كحديث عائشة رضي الله
عنها قد يحال ان غيبة الاب لا يوجب ان يكون النكاح بلا ولي لان الولاية تنتقل الى الاجنبي عند غيبة الاقرب
قوله وان عمل اي الراوي بخلاف ما روى قيل الرواية لا يخرج بجواز انه كان مذهبه فتركه بالحديث كذا اذا لم يعلم
التاريخ لانه حجة بيقين فلا تسقط بالشك **قوله** عن الزهري عن عائشة رضي الله عنها ترك فيها ذكر عروة
وهو الراوي عن عائشة رضي الله عنها **قوله** لقصة ذي اليدين هو عمير بن عبد ويسمى بذلك لانه كان يعمل

بكلمة يديه وقيل لطول يديه استدل بالقصة على ان رد المروي عنه لا يكون جرحا وذلك لان النبي عليه السلام قبل رواية ابي بكر
وعمر رضي الله تعالى عنهما انه سلم على راس ركعتين مع انه انكر ذلك اولا لان سياق القصة يدل على انه انما عمل بقولهما
لا بدليل آخر وكلام النبي عليه السلام انما جرى على ظن انه قد اكمل الصلوة فكان في حكم الناسي وكلام الناسي لا يبطل
الصلوة والقول بان ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلوة تاويل فاسد لان تحريم الكلام في الصلوة كان بمكة
وحديث ذي اليدين انما كان بالمدينة لان رواية ابي هريرة وهو متاخر الاسلام وقد رواه عمران بن حصين وهجرته
متاخرة كذا في شرح السنة **قوله** ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة التي يروي عنه فان قيل ان اريد بالتكذيب
النسبة الى تعمد الكذب فليس بلازم لجواز ان يكون سهوا او نسيانا وان اريد اعم من ذلك فلا اولوية لان المروي عنه ايضا
ثقة قلنا تعارضا فبقي اصل الخبر معمولا به وفيه نظر وظاهر كلام المصنف يدل على ان هذا الخلاف فيما اذا صرح المروي عنه بالانكار
والتكذيب ولا يشتهر بالحكم فيما اذا توقف وقال لا اتذكر ذلك وقيل الخلاف في الثاني وفي الاول يسقط بلا خلاف
وقيل ان ترجح احدهما على الآخر في الجزم فهو المعتبر وان تساويا فقد تساقطا فلا يعمل بالحديث **قوله** ويكون جرحا
عند ابي يوسف رح لقصة عمار وقد يستدل بانه يلزم الانقطاع يكون احدهما مغفلا وجوابه ان عدم التذكر في حادثة
لا يوجب كونه مغفلا بحيث يرد خبره وقلما يسلم الانسان من النسيان ولا خلاف في ان كلا من عمر وعمار رضي
عدل ضابط وايضا عدالة كل وضبطه يقين فلا يرتفع بالشك **قوله** ولم يعمل به عمر وعلي رضي فان قيل قد روي
ان عمر قد نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف والله لا انفي ابدا اجيب بانه كان سياسة اذ لو كان حدا لما حلف ان لا يحد
لا يترك باختياره وفيه بحث لان المسئلة اجتهادية لا قطع بها قد يجوز ان يكون بغير اجتهاده بذلك والانصاف ان قصة اعرابي
وقع في كوة في المسجد ومنعه الاصحاب في الصلوة فبصر من كبار الصحابة وامر النبي عليه السلام اياهم باعادة الوضوء
والصلوة ليست اخفى من حديث في تغريب العام في زنا البكر بالبكر ذكره النبي عليه السلام ورواه عبادة بن الصامت
رضي **قوله** فان كان الطعن مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او راويه متروك الحديث او غير
العدل لم يقبل لان العدالة اصل في كل مسلم نظرا الى فعل الدين لا سيما في الصدر الاول فلا يترك بالمبهم ويجوز
ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا فيقبل لان الغالب من حال الجارح الصدق والبصارة باسباب الجرح ومواقع
الخلاف والحق ان الجارح ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا
قوله وما ليس بطعن شرعا مثلا ركض الخيل والمزاح وتحمل الحديث في الصغر ومثل الارسال والاستكثار من فروع
الفقه وامثال ذلك **قوله** فصل في افعاله يعني الافعال التي لم يتضح فيها امر الجبلة كالقيام والقعود والاكل

حالا لكل شرعا بان ذلك مباح له ولامته بلا خلاف فيكون خارجا عن الاقسام او يدخل في المباح
الذي تقيد به بمعنى انه يباح لنا ايضا فعله فعلى هذا يصح حصر غير المقتدى به في الخصوص والزلة
اذ لا يجوز منه الكبائر ولا الصغائر **قوله** وواجب وفرض يعني ان فعله عليه السلام بالنسبة الينا يتصف
بذلك بان يجعل الوتر واجبا عليه لا مستحبا او فرضا والا فالثابت عنده بدليل يكون قطعيا لا محالة
حتى ان قياسه واجتهاده ايضا قطعي لانه لا يقرر على الخطاء على ما سياتي **قوله** وهو فعل من الصغائر واما
ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء هي الزلل من الافضل الى الفاضل ومن الاصوب الى الصواب
لا من الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون لجلالة قدرهم ولان ترك الافضل
عنهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير **قوله** من غير قصد قال شمس الائمة السرخسي رح اما الزلة فلا يوجد
فيها القصد الى عينها ولكن يوجد بقصد الى اصل الفعل لانها اخذت من قولهم زل الرجل في الطين
اذ لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق وانما
يؤاخذ عليها لانها تنبئ عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت واما المعصية حقيقة
فهي فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته **قوله** فعله المطلق اي الخالي عن قرينة الفرضية والوجوب
والاستحباب والاباحة وكونه زلة او سهوا او مخصوصا بالنبي عليه السلام فيه اربعة مذاهب حاصل
الاولين الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبي عليه السلام والاختلاف في انه هل يجوز
الاتباع او يتوقف في الاتباع ايضا وحاصل الاخيرين الاتفاق على ان حكمه الاباحة للنبي عليه السلام
والاختلاف في انه هل يجوز الاتباع ام لا واعترض على مذهب التوقف بانا ان نمنع الاتيان بالفعل مع عدم العلم
فيكون حراما او لا فيكون مباحا فلا يتحقق القول بالتوقف والجواب انا لا نمنعهم ولا نمنعهم بعدم علمنا بالحكم في حقهم
لا لتحقق الاباحة وفيه على الاول ان المراد بالمتابعة مجرد الاتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بصفته وعلى
الثاني اما لا نسلم ان الامر في الاية بمعنى الفعل والطريقة بل هو حقيقة في القول على ما سبق وعلى الثاني
ان الاباحة ليست مجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك ولا نسلم انه متيقن وفيه اثبات الحرمة بلا دليل مع ان الاصل
في الاشياء الاباحة وعلى الرابع انه ان اريد بالاباحة جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح فلا دليل عليها لان
مجرد جواز الفعل فلا نزاع للواقفية ويمكن ان يقال المراد الاباحة بالمعنى المصطلح فيثبت جواز الترك بحكم الاصل **قوله** عند العصمة خطؤه

الظاهر لا الاجتهاد واستدل عليه صريحا بقوله ان هو الا وحي يوحى فانه يدل على ان كل ما ينطق به انما هو وحي لا غير والمفهوم من الوحي ما القى الله تعالى اليه بلسان الملك وغيره واجاب بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لانطقا عن الهوى واستدل ايضا اشارة بان الاجتهاد يحتمل الخطاء فلا يجوز الا عند العجز عن دليل لا يحتمل الخطاء ولا عجز بالنسبة الى النبي عليه السلام لوجود الوحي القاطع واشار الى الجواب بان اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطاء فتقريره على اجتهاده قاطع لاحتمال كالاجماع الذي سنده الاجتهاد وبهذا يخرج الجواب عن استدلال الامام الآخر وهو انه لو جاز الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من احكام الاجتهاد بعدم القطع بانه حكم الله تعالى واللازم باطل بالاجماع وقد يستدل بانه لو جاز له الاجتهاد لما توقف في جواب سؤال بل اجتهد وبقي ما يجب عليه من الجواب فاشار في تقرير القول المختار الى جوابه وهو انه مامور بالانتظار فهو شرط الاجتهاد وعلى ان نفس الاجتهاد ايضا يقتضي زمانا واستدل على المختار بخمسة اوجه الاول وجوب الاجتهاد عليه لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والثاني وقوعه من غير من الانبياء عليهم السلام كداود عليه السلام وسليمان عليه السلام ولا قائل بالفرق والثالث وقوعه منه في قصة الخثعمية وجواز قبلة الصائم والرابع انه عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزم العمل في صورة الفرع الذي يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد والخامس انه عليه السلام شاور اصحابه في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتقريب الوجوه وتخمير الرأي اذ لو كان لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برأيهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا وان عمل فلا شك ان رأيه اقوى واذا جاز له العمل برأيهم عند عدم النص فرأيه اولى لانه اقوى قوله ولان الاصل في الشرائع اي شرائع من قبلنا الخصوص بزمان الا ان يدل دليل على ان الثاني تبع للاول وداع الى ما دعا اليه كابراهيم للوط وهارون لموسى صلعم كما كان الاصل فيهما الخصوص

بمكان كشعيب عليه السلام في الهل ـ ين واصحاب الايكة وذبيح حين ارسل اليهم واذا كان الاصل
هو المخصوص فلا يثبت العموم في الائمة والازمنة والامم **قوله** ما ذكروا خير مختص بالاصول وفعلنا
اورد الفريق الثاني من اختصاص الاثنين بالاصول دون الفروع ولما ورد عليه ان بعض احكامهم
ما تحقق النسخ فلا يقتدى به ويكون مغيرا له لا مصدقا اجاب بان النسخ ليس تغيير الهل بيانا لمدة فما انتهت
مدته ارتفع ولم يبق لنا الا اتباعه وما بقي لزمنا الاتباع على انه مستمر بنبينا عليه السلام **قوله**
واختلف في غيرهما محل الخلاف قول الصحابي المجتهد هل يكون حجة على مجتهد غير صحابي ولم يظهر له دليل
من كتاب او سنة **قوله** واما التابعي ما ذكر رواية النوادر وفي ظاهر الرواية لا تقليد اذ هم رجال و
نحن رجال بخلاف قول الصحابي فانه جعل حجة لاحتمال السماع وزيادة الاصابة في الرأي بكثرة
صحبة النبي عليه السلام وذكر شمس الائمة السرخسي رحمه الله انه لا خلاف في انه لا يترك القياس بقول التابعي
الخلاف في انه هل يقتدى في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يقتدى به وعند الشافعي
لا يقتدى به **قوله** باب ما يلحق بالكتاب والسنة من البيان وهو يشارك العام والخاص والمشترك
نحوهما من حيث جريانها في الكتاب والسنة الا انه قدم ذكرها واخر ذكر البيان اقتداء بالسلف في ذلك
ثم البيان يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما يحصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله
وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو الايضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن دليل و
الى الاول ذهب المصنف رحمه الله حيث حصره في بيان الضرورة وبيان التبديل وبيان التغيير وبيان التفسير
وبيان التقرير وذكر غيره وجه قبله وجعلهم جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل
ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لا اظهار لحكم الحادثة الا ان فخر الاسلام اعتبر كونه اظهارا
لانتهاء مدة الحكم الشرعي ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره
من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد من الكلام سابق فليس بيان
وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة
لبيان الاحكام ابتداء مثل اقيموا الصلوة ثم التخصيص ايضا من بيان التغيير الا انه اخر ذكرها فيه
من البحث والتفصيل ولم يعده مع الاستثناء والشرط والصفة والغاية فان قيل الغاية ايضا بيان
للمدة فكيف جعلها بيانا مغني الكلام الا لازمة قلنا النسخ بيان لمدة بقاء الحكم الا انه هو من جملة الكلام

ومراده بخلاف الغاية فانه بيان لمدة معنى هو مدلول الكلام حتى لا يتم الكلام بدون اعتبارها وامر الصيام الى الليل فلهذا جعل الغاية
بيانا لمعنى الكلام دون مدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلا انما هو بالنسبة الينا حيث فهم من اطلاق الحكم
التابيد **قوله** ولا يجوز التخصيص اي تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد دون الكتاب لانه ظني والكتاب قطعي فلا يجوز تخصيصه لان
التخصيص تغيير وتغيير الشيء لا يكون الا بما يساويه او يكون فوقه وهذا مبني على ان العام قطعي فيما تناوله والاحد يجاب بان عام الكتاب
قطعي المتن لا الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة لانه رفع الدلالة في بعض الموارد فيكون ترك ظني بظني وبعبارة اخرى الكتاب
قطعي المتن ظني الدلالة والخبر بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب الجمع وهو اولى من ابطال الخبر بالكلية وقد يستدل بان الصحابة
كانوا يخصصون الكتاب بخبر الواحد من غير نكير اجماعا على جوازه وجوابه ان خبر الواحد قطعي عند الصحابة بمنزلة المتواتر عندنا لانه سمعه
من النبي عليه السلام مواجهة انما كانوا يخصصون الكتاب بالخبر بعد ما ثبت تخصيصه بقطعي من اجماع او غيره وقد عرفت ان العام
الذي خص منه البعض يصير ظنيا ويجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس **قوله** ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من
يجوز التكليف بالمحال ولا اعتداد به وما روي من انه نزل قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر
وكانوا اذا اراد الصوم وضع عقالين ابيض واسود وكان ياكل ويشرب حتى يتبينا فهو محمول على ان هذا الوضع كان
في غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو وقت الصوم الفرض **قوله** فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا
اتفاقا اي بيننا وبين الشافعي رح والاعتزال اكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية لا يجوز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب
فان قلت فما فائدة الخطاب على تقدير تاخير البيان قلنا فائدة العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه احد
المدلولات بخلاف الخطاب بالمجمل فانه لا يفهم منه شيء اصلا واستدل على جواز تراخي بيان التفسير عن وقت الخطاب بقوله
تعالى ثم ان علينا بيانه اي فاذا قرأناه بلسان جبريل عليه السلام عليك فاتبع قرآنه فكرر فيه حتى يرسخ في ذهنك ثم ان
علينا بيان ما اشكل عليك من معانيه وانما حمل على بيان التفسير لان معناه اللغوي هو الايضاح ورفع الاشتباه واما
تسمية التغيير بيانا فاصطلاح ولو سلم فبيان التغيير مراد اجماعا فلا يراد غيره وهو العموم المشترك ولو سلم ان اللفظ عام وليس بمشترك
فبيان التغيير قد خص منه بالاجماع **قوله** وبيان التغيير اذا كان مستقلا فسياقي حكمه وان كان بغيره كالاستثناء ونحوه فلا يصح
الا موصولا بحيث لا يعد في العرف منفصلا حتى لا يصير قطعه تنفسا او بسعال او نحوهما وعند ابن عباس رضي الله تعالى عنهما يجوز
متراخيا تمسك الجمهور بقوله عليه السلام من حلف على يمين الحديث ووجه التمسك انه لو صح الانفصال لما اوجب النبي عليه السلام
التكفير بعينها بل قال فليستثن او ليكفر اوجب احدهما لا بعينه اذ لا خيرة مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب احد
الامرين وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المص رح لا على انه لو جاز التراخي لما وجبت الكفارة اصلا لا معينا ولا مخيرا فان قيل قد روي ان
النبي عليه السلام قال لاغزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله تعالى وايضا سأله اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف فقال ائتوني
غدا فتاخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال ان شاء الله قد صح الانفصال
الاستثناء عن قوله غدا اجيبكم بايام فالجواب عن الاول ان السكوت العارض يحمل على ما ذكرنا من نحو تنفس او سعال
بين الاول وعن الثاني ان قوله ان شاء الله لا يلزم ان يعود الى قوله غدا اجيبكم بل معناه افعل ذلك على كل حال

انی فاعل غدا بمشیئة الله تعالی کما قال لک افعل کذا وکذا فتقول انشاء الله تعالی فعلی هذا یحمل قول
ابن عباس رض علی ان مراده انه یصح دعوی نیة الاستثناء منه ولو بعد شهر علی ما ذهب الیه البعض من جواز
اتصال الاستثناء بنیة وان لم یقع تلفظا فان قیل بیان التغییر علی تقدیر الاتصال مشتمل علی اثبات شیء و
نفیه فی زمان واحد والا لا کان تغییرا فالجواب انه لما وقع فی کلام الله تعالی نحمله علی وجه لا یلزم منه ذلک التنافی
وذلک لانا نجعل المجموع کلاما واحدا موجبا للحکم علی تقدیر الشرط او الصفة مثلا وساکتا عن ثبوته ونفیه علی
تقدیر عدمه حتی لو ثبت ثبت بدلیله ولو انتفی انتفی بناء علی عدم دلیل الثبوت علی ما سبق فی مفهوم
المخالفة فان قیل فما معنی التغییر علی هذا التقدیر قلت معناه انه یفهم الاطلاق علی تقدیر عدم المغیر وبعد ذکره
تغییر المراد الذی کان یفهمه السامع علی تقدیر عدم المغیر ولا یخفی انه علی هذا التقدیر یکون جمیع متعلقات الفعل
من قبیل بیان التغییر وقد یقال انه کان اولا للایجاب وبعد البیان صار تصرف یمین ولا یخفی ان هذا انما
یصح فی بعض صور الشرط لا غیر قوله واختلف فی التخصیص بالکلام المستقل انه هل یصیر متراخیا ام لا وذلک المستقل
للتحقیق والتوضیح دون التقیید لان التخصیص بالکلام لا یکون الا بالمستقل ولیس الخلاف فی جواز تقدم العام
علی بعض ما یتناوله بکلام متراخ عنه وانما الخلاف فی انه تخصیص حتی یصیر العام فی الباقی ظنیا او نسخ حتی
یبقی قطعیا بناء علی ان دلیل النسخ لا یقبل التعلیل وقد ثبت علی ان اشتراط الاستقلال والمقارنة
فی التخصیص مجرد اصطلاح مع ان العمدة فی التخصیص عند الجمهور انما هی الاستثناء والشرط والصفة و
الغایة وبدل البعض علی انه لا یستمر لم الجری علی هذا الاصطلاح تصریحهم بان العام اذا خص منه البعض صار ظنیا
یجوز تخصیصه بخبر الواحد والقیاس ولا یخفی ان التخصیص بکلام مستقل مقارن فی غایة الندرة ثم الخلاف فی
جواز التراخی جار فی کل ظاهر یستعمل فی خلافه کالمطلق فی المقید والنکرة فی المعین ولذا یصح استدلال
الشافعی رح لقصة البقرة والا فلفظ البقرة نکرة فی الاثبات فلا یکون من العموم فی شیء وجه الاستدلال انهم امروا
بذبح بقرة معینة مع ان اللفظ مطلق ورد بیانه متراخیا وانما قلنا انهم امروا بذبح بقرة معینة لان الضمیر فی
قوله تعالی انها بقرة صفراء راجع الی البقرة المامور بذبحها وللقطع بانهم یومروا ثانیا بتجدید بیان الامتثال بما حصل
بذبح البقرة المعینة والجواب منع ذلک بل المامور بذبحها کان بقرة مطلقة علی ما هو ظاهر اللفظ ولذا قال
ابن عباس رضی الله عنهما وهو رئیس المفسرین لو ذبحوا اول بقرة لاجزأتهم ولکنهم شددوا علی انفسهم فشدد الله
تعالی علیهم وقد دل قوله تعالی وما کادوا یفعلون علی انهم کانوا قادرین علی الفعل وان السوال

عن التعيين كان تعنتا وتعللا ثم نسخ الامر بالمطلق وامر بالمعين والمعترض ما زيودي الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من
العمل جميعا اذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب بقرة مطلقة واطلاق
كاف في العلم بذلك والتردد انما وقع في التفصيل والتعيين قوله تعالى لنوح فاسلك اي ادخل في السفينة
من كل جفت من الحيوان ذكرا وانثى وادخل فيها فساءك واولادك ثم خص انه بقوله انه ليس من اهلك **قوله** لان
بالغير العقلاء مذهب البعض وجمهور ائمة اللغة على انها تعم العقلاء وغيرهم فان قيل لو كان بالغير العقلاء لما اورد ابن
الزبعرى هذا السؤال وهو من الفصحاء العارفين باللغة ولما سكت النبي عليه السلام عن تخطئته فالجواب انما اورده تعنتا
بطريق المجاز والتغليب فان اكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذوي العقول فغلب جانب الكثرة ولا يخفى ان التغليب الضابط
من المجاز وقد روي ان النبي عليه السلام قال له ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فعلى هذا يكون قوله ان
الذين سبقت لهم لدفع احتمال المجاز لا للتخصيص **قوله** واصحابنا قالوا ان الخلاف مبني على ان التخصيص بالمستقل بيان
تغيير عندنا وبيان تفسير عند الشافعي رح ثم رد ذلك بانه لا فرق عند الشافعي رح بين التخصيص بالمستقل وبين الاستثناء وان كلا
منهما بيان تغيير وانما افترقا في جواز التراخي بناء على الاستقلال وعدمه اقول المحققون من اصحاب الشافعي رح على ان الاستثناء
بيان تغيير بخلاف التخصيص بالمستقل وغيره من المخصصات وذلك لان المراد في الاستثناء مجموع الافراد لكن لا تعلق للحكم الا بعد
اخراج البعض وسائر انواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على ان المراد البعض **قوله فصل** في الاستثناء قد
اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد صيغة الاستثناء واما لفظ الاستثناء فحقيقة
اصطلاحية في القسمين بلا نزاع فالصواب ان يقسم اولا الى القسمين ثم يعرف كل على حدة والمصنف رح ذهب الى ان لفظ الاستثناء مجاز
في المنقطع فلم يجعله من اقسام الاستثناء ثم المتعارف في عبارة القوم ان الاستثناء هو الاخراج عن متعدد بالا واخواتها
وعدل المصنف رح عن ذلك الى المنع عن الدخول لانه ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد
الاخراج عن تناول اللفظ اياه والضمامه من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اريد بالاخراج المنع عن
الدخول فهو مجاز بحسب صيانة الحدود منه وانت خبير بان تعريفات الادباء مشحونة بالمجاز على ان الدخول والخروج هنا مجاز
البتة لان الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس **قوله** بالا واخواتها احتراز عن سائر انواع
التخصيص اعني الشرط والصفة والغاية وبدل البعض بالمستقل واطلاق التخصيص على الجميع باعتبار انها قصر العموم
ونقص للشيوع على ما هو مصطلح الشافعية فان قيل يدخل في التعريف الوصف بالا وغيره وسوى ونحو ذلك قلنا
وان تحقق تناول صدر الكلام وعمومه فهو استثناء والا فلا انتقاض بعدم التناول **قوله** قالوا تحقيق كون الاستثناء

بيان تغيير اما التغيير فبالنظر الى شمول الحكم للجميع على تقدير عدم الاستثناء واما البيان فبالنظر الى انه اظهار ان
المتكلم اراد البعض وهذا ظاهر في المذهب الاول وليس مختارا عنده وهذا معنى قولهم موجب الكلام بدون
الاستثناء هو الثبوت للكل فغير الى الثبوت للبعض وفيه بيان المراد ثبوت الحكم للبعض وقال في التقويم هو تغيير
من حيث انه رفع البعض وبيان من حيث انه قرر الباقي **قوله** واختلفوا في كيفية عمله قد يسبق الى الفهم ان
في الاستثناء المتصل تناقضا من حيث ان قولك لزيد على عشرة الا ثلاثة اثبات للثلاثة في ضمن العشرة ونفي
لها صريحا فاضطروا الى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك وحاصل اقوالهم فيها ثلاثة الاول ان
العشرة مجاز عن السبعة والثلاثة قرينة الثاني ان المراد بعشرة منا بالاسم عشرة افراد فيتناول السبعة والثلاثة
معا ثم اخرج منها ثلاثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلاثة فلم يقع الاسناد الا على
سبعة الثالث ان المجموع اعني عشرة الا ثلاثة موضوع بازاء السبعة حتى كانه وضع لها اسمان مفرد هو سبعة و
مركب هو عشرة الا ثلاثة **قوله** مع فرق آخر هذه مسئلة اختلافهم في ان الاستثناء من الاثبات هل هو نفي ام لا
فعند الشافعي رح نفي حتى يكون معنى الا ثلاثة انها ليست على وعند ابي حنيفة رضي الله عنه لا حتى يكون معناه عدم الحكم
بثبوت الثلاثة وجعلها في حكم المسكوت عنه لا اثباتا ولا نفيا بخلاف التخصيص بالمستقل فانه يثبت حكم مخالفا
لحكم صدر الكلام اتفاقا **قوله** وهذا المذهب ذكر بعض المشايخ ان الاستثناء يحمل عندنا بطريق البيان بمعنى الدلالة
على ان البعض غير ثابت من الاصل حتى كانه قيل على سبعة ولم يتعلق الكلام بالعشرة في حق لزوم الثلاثة فالاستثناء
تصرف في الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعي رح بطريق المعارضة بمعنى ان اول الكلام القاء للكل
لكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كانه قال الا ثلاثة فانها ليست على
فلا يلزم الثلاثة للدليل المعارض لاول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم فاجابوا بان الكلام قد يتعلق حكمه
بطريق المعارضة بعد ما انعقد في نفسه كما في التخصيص وقد لا ينعقد حكمه كما في طلاق الصبي والمجنون الا ان الحاق الاستثناء
بالثاني اولى لانه لو انعقد الكلام في نفسه مع انه لا يوجب العشرة بل السبعة فقط لزم اثبات ما ليس من مدلولات
اللفظ اذ السبعة لا يصلح مسمى للفظ العشرة لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا لان اسم الله مطلق في
مدلوله لا يحمل على غيره ولو سلم فالمجاز خلاف الاصل فيكون مرجوحا فاستدل المصنف رح بهذا الجواب
على ان مرادهم بكونه بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة عن القدر الباقي مجازا والاستثناء
قرينة على ما صرح به صاحب المفتاح حيث قال ان استعمال المتكلم العشرة في السبعة مجازا والا واحد قرينة المجاز

قوله او قبله عطف على بعد الحكم اى اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة قبل الحكم ثم حكم على الباقى
من العشرة وهو السبعة قوله حجة قوله الذاهبون الى الذهب الاول بانه لا بد ان يراد بعشرة كما لها او سبعة اذ لا ثالث والاول
باطل للقطع بانه لم يرد الاسبعة فتعين الثانى وايضا لو كان المراد عشرة بكمالها لامتنع من الصادق مثل قوله تعالى
فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لما يلزم من اثبات لبث خمسين ونفيه واجيب بان المراد باللفظ الكل
والحكم انما يتعلق بعد اخراج البعض اذ الكلام تم بآخره فلا فساد وقد اورد فخر الاسلام ثلث حجج من قبل الشافعى رح
فى ان الاستثناء من طريق المعارضة دون البيان ولما ذهب المصنف رح الى ان القول بانه يعمل بطريق
المعارضة معناه القول بالمذهب الاول جعلها حججا على الذهب الاول تقرير الاولى انه لا سبيل الى جعل
المستثنى فى حكم المسكوت عنه لان اعدام التكلم اى القول بعدم التكلم الموجود حقيقة غير معقول بل هو انكار
للحقائق بخلاف وجود التكلم مع عدم حكمه اى الاثر الثابت به بناء على انه فانه شائع مستفيض كالعام الذى خص منه
البعض يمتنع حكمه فى القدر المخصوص فههنا ثبت التكلم بالكل وينعقد الكلام فى نفسه الا انه يمتنع الحكم فى القدر المستثنى
المعارض هو الاستثناء وتقرير الثانية ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من النفى اثبات ومن
الاثبات نفى وهذا صريح فى ان الاستثناء يدل على ان حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر فيكون معارضا له
لا فى حكم المسكوت عنه وتقرير الثالث انهم اجمعوا على ان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اى اقرار بوجود البارى
تعالى ووحدته فلو لم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثباته حكما مخالفا لحكم الصدر لما لزم الاقرار بوجود
الله تعالى بل نفى الالوهية عما سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية لله تعالى ونفيها عما سواه ولا شك
انه لو تكلم بكلمة التوحيد دهرى منكر لوجود الصانع يحكم باسلامه ورجوعه عن معتقده فثبت ان الاستثناء يدل على
اثبات حكم مخالف للصدر هذا تقرير الحجج على وفق ما ذكره القوم احتجاجا بها على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة
وانه من النفى اثبات وبالعكس وقد سبق ان هذا عبارة عن الذهب الاول فيكون حججا على اثباته وايضا انها
تدل على بطلان الذهبين الاخيرين فتعين الاول وذلك لانه لا يتحقق على الذهبين الاخيرين حكمان
احدهما نفى والآخر اثبات بل حكم واحد فقط اما على الذهب الثانى فلانه انما يتعلق الحكم بالصدر بعد اخراج
البعض منه فلا حكم فيه الا على الباقى واما على الذهب الثالث فلان المجموع المستثنى منه والمستثنى والاستثناء

عبارة عن الباقي ولا حكم الا عليه هذا ولكن لا يخفى ان الحجة الاولى لا يدل على نفي المذهب الثالث اذ لعين في اعدام
التكلم بل قول بان عشرة الاثنا اسم للسبعة فليس فيه الاعدول عن التكلم بالاخصر الى التكلم بالاطول **قوله**
فان قيل السؤال ظاهر من الكتاب وتوجيه الجواب مع اللازمة وهي قوله ان كان المراد بالنصف المستثنى نصف
البجارية لزم استثناء نصف الجارية من نصف الجارية وانما يلزم ان لو كان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك
بل هو مستثنى من المتناول اي ما تناوله اللفظ وهو البجارية بكمالها على ما سبق من ان الاستثناء عبارة عن منع
دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه وفيه بحث اما اولا فلان المستثنى منه هو اللفظ باعتبار تناوله بحسب الاستعمال
وقصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء بعض الافراد الحقيقي عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي
استثناء متصلا مثلا جملوا الاصابع في اذا سمع الا اصولها بان يراد بالاصابع الانامل ويخرج منها الاصول
بناء على انه استثناء متصل وما ذكره المص من هذا القبيل لانه اراد بالبجارية نصفها مجازا واخرج النصف منها
باعتبار انها تتناول الكل بحسب الوضع واما ثانيا فلانه غير اعتراض ابن الحاجب باعن الكال الضمير وتقرير اعتراضه
انا قاطعون بان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها والا لزم استثناء نصفها من نصفها
وهو باطل قطعا وايضا يلزم التسلسل لان استثناء النصف من الجارية يقتضي ان يراد بها النصف واخراج النصف من
النصف يقتضي ان يراد به الربع واخراج النصف من الربع يقتضي ان يراد به الثمن وهكذا الى غير النهاية وايضا انا قاطعون
بان الضمير يعود الى الجارية بكمالها لا الى نصفها مع القطع بان مدلول الجارية وضميرها واحد على ما ذكره المص لزم ان
يراد بالجارية معناها المجازي وبضميرها معناها الحقيقي على عكس ما هو المشهور في صنعة الاستخدام **قوله** والجواب اجاب
عن الحجة الاولى بان القول بان الاستثناء العمل بطريق المعارضة وان المراد بالمستثنى منه هو البعض حمالا يصح
في بعض الصور وهو ما اذا كان اسم عدد فانه لفظ خاص في مدلوله بمنزلة العلم لا يستعمل في غيره حقيقة ولا مجازا ولا
هذا ضعيفا بناء على ان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شائع حتى يجري في الاعلام بان يطلق زيد ويراد بعض
اعضائه قال وصحت الارادة مجازا فالاصل عدم المجاز لا يصار اليه الا بدليل وههنا يصح ان يراد الكل فيكون
تعلق الحكم بعد اخراج البعض ولا يخفى عليك ان هذا دليل مستقل على نفي المذهب الاول ولا بد في جعله جوابا عن
الحجة الاولى من تكلف واجاب عن الثاني بان قول اهل اللغة ان الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس مجاز

فان قيل السؤال ظاهر من الكتاب وتوجيه الجواب مع اللازمة وهي قوله ان كان المراد بالنصف المستثنى نصف
البجارية لزم استثناء نصف الجارية من نصف الجارية وانما يلزم ان لو كان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك
بل هو مستثنى من المتناول اي ما تناوله اللفظ وهو البجارية بكمالها على ما سبق من ان الاستثناء عبارة عن منع
دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه وفيه بحث اما اولا فلان المستثنى منه هو اللفظ باعتبار تناوله بحسب الاستعمال
وقصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء بعض الافراد الحقيقي عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي
استثناء متصلا مثلا جملوا الاصابع في اذا سمع الا اصولها بان يراد بالاصابع الانامل ويخرج منها الاصول
بناء على انه استثناء متصل وما ذكره المص من هذا القبيل لانه اراد بالبجارية نصفها مجازا واخرج النصف منها
باعتبار انها تتناول الكل بحسب الوضع واما ثانيا فلانه غير اعتراض ابن الحاجب باعن الكال الضمير وتقرير اعتراضه
انا قاطعون بان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها والا لزم استثناء نصفها من نصفها
وهو باطل قطعا وايضا يلزم التسلسل لان استثناء النصف من الجارية يقتضي ان يراد بها النصف واخراج النصف من
النصف يقتضي ان يراد به الربع واخراج النصف من الربع يقتضي ان يراد به الثمن وهكذا الى غير النهاية وايضا انا قاطعون
بان الضمير يعود الى الجارية بكمالها لا الى نصفها مع القطع بان مدلول الجارية وضميرها واحد على ما ذكره المص لزم ان
يراد بالجارية معناها المجازي وبضميرها معناها الحقيقي على عكس ما هو المشهور في صنعة الاستخدام **قوله** والجواب اجاب
عن الحجة الاولى بان القول بان الاستثناء العمل بطريق المعارضة وان المراد بالمستثنى منه هو البعض حمالا يصح
في بعض الصور وهو ما اذا كان اسم عدد فانه لفظ خاص في مدلوله بمنزلة العلم لا يستعمل في غيره حقيقة ولا مجازا ولا
هذا ضعيفا بناء على ان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شائع حتى يجري في الاعلام بان يطلق زيد ويراد بعض
اعضائه قال وصحت الارادة مجازا فالاصل عدم المجاز لا يصار اليه الا بدليل وههنا يصح ان يراد الكل فيكون
تعلق الحكم بعد اخراج البعض ولا يخفى عليك ان هذا دليل مستقل على نفي المذهب الاول ولا بد في جعله جوابا عن
الحجة الاولى من تكلف واجاب عن الثاني بان قول اهل اللغة ان الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس مجاز

بوجوه الاول انهم اجمعوا على انه استخرج وتكلم بالباقي بعد الثنيا اي يستخرج بالاستثناء بعض الكلام عن ان يكون موجبا و
يجعل الكلام عبارة عما دار المستثنى وظاهر الاجماعين متنافيان فلابد من الجمع بينهما بحمل الاول على المجاز وانما عدل المص عن هذا
الوجه لضعفه لان الاجماع الثاني مم ولو سلم فيجوز ان يحمل على انه تكلم بالباقي بحسب وضعه وحقيقته واثبات ونفي بحسب اشارته على ما صرح
به فخر الاسلام من ان كونه نفيا واثباتا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام الا ان موجب صدر الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا
واثباتا ثابت اشارة ولا شك ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن المسوق لاجله الثاني ان القول بكون الاستثناء
من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول دون الاخيرين وقد ابطلنا المذهب الاول بما سبق من الدلائل فبطل صحة كون الاستثناء
من النفي اثباتا وبالعكس فوجب تاويل الاجماع عليه الثالث ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس لا يصح في كثير من الصور
كقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور على ما سياتي واعلم ان كلام المص مبني على ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس
انما يصح على المذهب الاول بل هو عينه واما على المذهبين الاخيرين فلا حكم على المستثنى اصلا لا بالنفي ولا بالاثبات فيه نظر لان جمهور
القائلين بالمذهب الثاني كالجاصص وغيره قائلون بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس بمعنى انه اخرج من العشرة
ثلاثة ثم تعلق بالعشرة المخرج منها الثلاثة الحكم بالثبوت وبالثلاثة الحكم بعدم الثبوت **قوله** ووجه المجاز اي طريق هذا المجاز
اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق
الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس كما في قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور فان حكم الصدر وهو عدم الصحة
منتف عن الصلوة بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلوة بطهور فعبر واعن انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر
تعبيرا عن اللازم بالملزوم فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس قال في التقويم ان قولهم هو من النفي اثبات ومن
الاثبات نفي اطلاق على ظاهر الحال مجاز لانك اذا قلت لفلان على الف الا عشرة لم يجب العشرة كما لو نقضتها
ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بمنافي للوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب **قوله** وليس نفيا واثباتا اورد عليه ان الاستثناء
في مثل لا صلوة الا بطهور لا يجوز ان يكون اثباتا وان كان من النفي الاول انه لو كان اثباتا لكان معناه صلوة بطهور ثابتة اي صحيحة
وقد سبق ان النكرة الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلوة بطهور صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلوة الملصقة بالطهارة
الى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك وهذا في غاية الفساد للقطع بان مثل قولنا اكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم لكون
الوصف علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى شيء آخر غير مسلم في شيء من الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة
فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس لا نزاع لاحد في ان من حلف لا اكرم رجلا عالما
باكرام عالم واحد واما من حلف لا اجالس الا رجلا عالما فانا لا نحنث بمجالسة عالمين او اكثر على ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو
الافراد بخلاف ما لو قال لا اجالس الا رجلا على القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق الثاني ان قوله لا صلوة بسلب
كلي بمعنى لا شيء من الصلوة بجائزة وسلب الكلي عند وجود الموضوع في قوة الايجاب الكلي المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة غير
جائزة الا في حال اقترانها بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الآخر بلا طهور ضرورة
انه لم يشترط الطهور الا في بعض الصلوة وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفي اثبات لزم تعلق اثبات

مانفی عن الصدر بکل فرد من افراد الصلوة فیکون المعنی کل واحد من افراد الصلوة جائزة حال اقترانها بالطهور وهو
باطل عام فان قلت معنی تعلق الاستثناء بکل واحد ان البعض الذی هو المستثنی قد اخرج عن الحکم المتعلق بکل واحد وهو عدم
الجواز واثبت له حکم مخالف له وهو الجواز فلا یلزم جواز کل صلوة متصفة بالطهور قلت المخرج علی هذا التقدیر
بعض الاحوال لا بعض افراد الصلوة اذ الدلیل الثانی مبنی علی ان یکون قوله الا بالطهور حالا والمعنی ان لا صلوة
جائزة فی حال من الاحوال الا فی حال اقترانها بالطهور بمعنی ان کل صلوة فهی غیر جائزة الا
فی تلک الحالة فانها جائزة ح کما تقول ما جاء فی القوم الا راکبین بمعنی جاؤا راکبین لا ماشیین من جهة
ان الحکم المثبت علی الحالة المستثناة یکون بعینه هو المنتفی فی صدر الکلام وبالعکس لا من جهة ان تعلق الاستثناء
بالبعض یستلزم جواز بعض الصلوة بلا طهور فانه مما لا یدل علیه شبهة فضلا عن حجة کیف والحکم الکلی فی صدر الکلام
انما هو عدم الجواز ولا دلالة علی ان المشروط بالطهور جواز البعض دون البعض نعم لقائل ان یقول ان الموضوع
فی صدر الکلام نکرة والة علی فرد ما وانما جاء عمومها من ضرورة وقوعها فی سیاق النفی ففی جانب الاستثناء
یوخذ ایضا ذلک الموضوع ولا یعم لکونه فی الاثبات فیکون المعنی لا صلوة جائزة الا فی حال الاقتران بالطهور فان
فیها ینتفی هذا الحکم ویثبت نقیضه وهو جواز شیء من الصلوات اذ نقیض السلب الکلی ایجاب جزئی کما فی ما جاءنی احد
الا راکبا **قوله** فان قیل حاصل السوال انکم قائلون بعموم النکرة الموصوفة وقد ذکرتم فی مثل لا اجالس الا جالسا عالما
ان للان یجالس کل عالم فیلزم ههنا ایضا ان یصح کل صلوة بطهور وهذا قول بکون الاستثناء من النفی اثباتا والجواب انا قائلون بالعموم لکن لا یلزمنا الحکم بجواز کل صلوة بطهور بل یلزمنا عدم الحکم بعدم جواز کل صلوة بطهور
وهذا اعم من الحکم بالجواز والعام لا یستلزم الخاص واما جواز مجالسة کل عالم فانما ثبت بالاباحة الاصلیة
لا بدلالة الاستثناء وذلک لانه بالیمین انما حرم مجالسة غیر العالم فبالاستثناء اخرج العالم عن تحریم المجالسة
فبقی مباح المجالسة بحکم الاصل **قوله** وایضا لما لم یسلم الخصم قاعدة عموم النکرة الموصوفة اثبت لزوم العموم فی مثل
لا صلوة الا بطهور بطریق الزامی وهو انه سلم فی باب القیاس ان من مراتب اثبات العلیة بطریق الایماء ان
یفرق بین حکمین بوصفین بطریق الاستثناء کما فی قوله تعالی فضعف ما فرضتم الا ان یعفون فان العفو علة
السقوط المفروض فههنا لو کان الاستثناء اثباتا لکان الاقتران بالطهور علة الجواز والخلو عنه علة عدم الجواز
فیلزم جواز کل صلوة مقترنة بالطهور ضرورة وجود الحکم عند وجود العلة وفیه نظر لانه طریق ظنی وقد عارضه الادلة
القاطعة علی ان مجرد الطهور لیس علة الجواز بل یفتقر الی اشیاء اخر علی انه لو ثبت العلیة لم یضر لجواز انتفاء الحکم لعدم الشرط

ووجوده فمن اين يلزم جواز كل صلوة بطهور والحاصل انهم قائلون بان مثل قولنا ما كتبت الا بالقلم يدل
على ثبوت الكتابة بالقلم لكن لا يلزم منه ان لا يتوقف الكتابة على شيء آخر **قوله** وهذا اقوى دليل للخصم ان منع
كونه دليلا اذ لا دلالة مع احتمال الانقطاع وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال لا يفيد لجواز ان يعدل
عن الاصل بقرينة عدم ظهور ما يصلح استثناء منه والاوجه ان يقال ان قوله الا خطاء مفعول له او حال او صفة مصدر
محذوف فيكون مفرغا والاستثناء المفرغ متصل لانه معرب على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام وتقدير
تقدير مستثنى منه عام مناسب له في جنسه ووصفه **قوله** واما كلمة التوحيد جواب عن الحجة الثالثة وتقريره ظاهر
فان قيل لزوم وجوده تعالى بطريق الاشارة اعتراف بمذهب الخصم فانه لا يدعي انه يفيد الاثبات بطريق
العبارة بمعنى ان يكون السوق لاجله بل يدعي انه مدلول اللفظ ولزوم وجوده بطريق الضرورة على
الوجه المذكور يقتضي ان لا يصير الدهري النافي للصانع موحدا بهذه الكلمة وهو خلاف الاجماع اجيب
عن الاول بان محل الخلاف هو اطراد هذا الحكم اعني كون الاستثناء من النفي اثباتا وثبوته بطريق الاشارة في
الصورة لا يوجب الاطراد لانتفائه في مثل لا صلوة الا بطهور وعن الثاني بانه بني الامر على الاعم الاغلب وحكم بالاسلام
عملا بقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث **قوله** وما قيل جاء ول ابن
الحاجب وغيره والمذهب الثالث لوجوه الاول انا قاطعون بان المراد من كل من المستثنى والمستثنى منه
دلالة الاستثناء معناه الافرادي والمفرد لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه الثاني انه خارج عن قانون
لغة العرب اذ لم يعهد مركب من ثلثة الفاظ ولا مركب اعرب جزؤه الاول وهو غير مضاف الثالث انه يلزم
عود الضمير الى جزء الاسم في مثل اشتريت الجارية الا نصفها الرابع ان اهل اللغة اجمعوا على ان
الاستثناء اخراج بعض من كل وعلى تقدير ان يكون عشرة الا ثلثة اسما للبسيطة لا يتحقق هذا المعنى فاشار المصنف
منع الوجه الثاني ونقضه وحمله على وجه يندفع به الوجوه الاربعة اما المنع فهو اما لانه لم يعهد في لغة العرب لفظ
مركب من اكثر من كلمتين فان كثيرا من الاعلام كذلك مثل شاب قرناها وبرق نحره وامثال ذلك واما النقض
فهو ان مثل ابي عبد الله علما مركبا من ثلث كلمات مع ان الاعراب في وسطه بدليل قولنا جاءني
ابو عبد الله ورايت ابا عبد الله ومررت بابي عبد الله واما الحل فهو انه ان اريد انه ليس في لغة العرب تركيب الموضوع

الشعبي من اكثر من كلمتين فمسلم لكن القائلين بان المستثنى منه والمستثنى واداة الاستثناء عبارة عن الباقي لم يريدوا انه موضوع له بالشخص
بمنزلة بعلبك وسعد يكرب بل ارادوا انه موضوع له بالنوع بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر ذلك فهم منه الباقي كما ثبت منه انه اذا غير صيغة
فعل بالفتح الى فعل بضم الفاء وكسر العين يفهم منها معنى المبني للمفعول واذا ركب زيد مع قائم وجعلا موصوفين فهم منه الحكم بثبوت القيام لزيد الى
غير ذلك من القواعد الصرفية والنحوية فانها اوضاع كلية وان اريد انه ليس في اللغة تركيب الموضوع النوعي من اكثر من كلمتين فالفساد فان جميع
المركبات موضوعة بالنوع سواء تركب من كلمتين او اكثر مثل قولنا حيوان ذو نطق وقولنا جسم حساس متحرك بالارادة ذو نطق فانه موضوع
للانسان بالنوع على معنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر اسم جنس وصف بما يحف بعض الداعة فهم منه ذلك النوع فالموضوع النوعي
كثيرا ما يتركب من اكثر من كلمتين ويكون الاعراب في وسطه كما ترى ويكون لاجزائه دلالة على معانيها الافرادية لانها كلمات وايضا المجموع
كلمة واحدة حتى يكون كل من المفردات جزء الكلمة فيمتنع عود الضمير اليه بل يكون عود الضمير الى المستثنى منه بمنزلة عوده الى المبتدأ في مثل
زيد ابوه قائم مع انه جزء من المركب الموضوع بالنوع وهذا المعنى لا ينافي الاخراج المجمع عليه لانه مما يقيده اداة الاستثناء والمعاني الافرادية
ليست بمهجورة في الموضوعات النوعية واقول اما المنع فجوابه الاستقراء ونقل ائمة اللغة واما النقض بمثل شاب قرناها فمدفوع بما ذكر في
الكشاف جوابا عما قيل انه لم يهمل التسمية بثلثة اسماء فصاعدا فكيف يكون الكلمات المتهجي بها اسماء للسور وذلك انه قال ان التسمية بثلثة اسماء
فصاعدا مستنكرة قصدي وخروج عن كلام العرب لكن اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت فانا غير مرتكبة منثورة نثر اسماء العدد فلا
استنكار فيها لانها من باب التسمية بما حدان يحكى حكاية كما سموا تأبط شرا وبرق نحره وشاب قرناها وكما لو سمي بزيد منطلق وبيت من الشعر ولا خفاء
في ان مثل عشرة الا ثلثة ليس محكيا بل معربا بحسب العوامل واما النقض بمثل ابي عبد الله حيث اعرب في وسطه ففي غاية الفساد لان ابن الحاجب
قد احترز عنه حيث قال لا يعرب الجزء الاول وهو غير مضاف ولا ادري كيف خفي هذا على الصارم واما الحل فليس بمستقيم لان المقصود دفع التناقض
المتوهم في الاستثناء حيث اسند الحكم الى الكل واخرج البعض فالقول بكون المركب موضوعا للباقي وضعا كليا ليس مما يخفى على احد ولقد فيه اختلاف
او يصلح ان يكون مقابلا للمذهبين الاولين لكنه لا ينفي بالمقصود لان المفردات مستعملة في معانيها الافرادية فاما ان يراد بالعشرة في قولنا له على عشرة
الا ثلثة عشرة افراد او يحكم باثباتها وهو التناقض او يراد سبعة افراد وهو المذهب الاول او يراد عشرة افراد لكن يتعلق الحكم بها بعد اخراج الثلثة
وهو المذهب الاول او يراد عشرة افراد لكن يتعلق الحكم بها بعد اخراج الثلثة وهو المذهب الثاني فجوز القول بان المجموع موضوع للسبعة بالنوع لا يخفى
من الحق شاربل التحقيق في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين وهو ان عشرة اخرجت منها ثلثة مجاز للسبعة لان العشرة التي اخرجت منها ثلثة عشرة والباقي
من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلثة وقبله مفهوم واحد وليست السبعة بعشرة على حال اطلاقها او قيدها انما هي الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة كما
يقال انها اربعة ضمت اليها ثلثة وانها ليست باربعة اصلا وانما هي الحاصل من ضم الاربعة الى الثلثة ثم ان السبعة مرادة في مثل عشرة الا ثلثة فان قلنا
هذا التركيب حقيقة في عشرة موصوفة بانها اخرجت منها ثلثة كان مجازا في السبعة وهو المذهب الاول وان قلنا هو موضوع للباقي من العشرة
بعد اخراج الثلثة ولا يفهم منها عند الاطلاق الا ذلك وليس مدلولها عشرة مقيدة فهو موضوع للسبعة لا على انه وضع له وضعا واحدا كما يتصور بل على
انه يعبر عنه بلازم مركب الشيء قد يعبر عنه باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك في العدد ظاهر فانك قد تنقص عددا من عدد حتى
يبقى المقصود كما ينقص ثلثة من عشرة حتى يبقى سبعة وقد يضم عدد الى عدد حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر ثبت سبع واربع وثلاث هي حتف المقيم
المشتاق والمراد تسع عشرة وقد يعبر عنه بغيرها كما يقال العشرة جذر المائة وضعف الخمسة وربع الاربعين وعلى هذا ينبغي ان يحمل المذهب الاخير والمذهب الثاني

ابن زيد وفخر الاسلام
شمس الائمة السرخسي حيث حملوا
في الاستثناء الخبر العددي الى الانشائي
على المذهب الاول
بحكم الشرع بعد الحكم
وهو اخراج بعض الحكم
على الباقي
في كلمة التوحيد ان اثبات
الالهية بالاشارة لانه على الاخير
لا تخصيص بالوصف
لا يقولون به بل

يرجع الى احدهما وانت بعد ذلك خبير بما يرد على الوجوه التي ابطلوا بها المذهبين **قوله** شبهوا الاستثناء
بالغاية حيث قالوا ان موجب صدر الكلام منتهى بالمستثنى انتهاء الاثبات بالعدم والنفي بالوجود كما ينتهي بالغاية
اصل الكلام ولزم من انتهاء الاول انتهاء الغاية فصار كل من الاثبات والنفي في المستثنى ثابتا بدلالة اللغة
كالصدر الا ان حكم الصدر ثابت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة ولا يخفى ان هذا انما يصح في غير
الاستثناء المفرغ للقطع بان مثل ما جاءني الا زيد وما زيد الا قائم مسوق لاثبات مجيء زيد وقيامه بابلغ وجه
واكده حتى قالوا انه تاكيد على تاكيد **قوله** بحكم العرف يعني ان العرف شاهد على ان الاستثناء يفيد اثبات
حكم مخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة وهو انما يصح على المذهب الثاني دون الاول لانه يفيده
بطريق العبارة ودون الثالث لانه لا يفيد اصلا الا ان الكلام في ثبوت هذا العرف وفرقه بين العددي
وغيره وايضا مبنى هذا الكلام على ان كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس منطوق على المذهب الاول
دون الثاني وقد عرفت ما فيه وانه لا يختلف باختلاف المذهبين **قوله** وهذا مناسب يعني في القول بان الاستثناء
الغير العددي يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة توفيق بين الاجماعات الاربعة الاول ما قال علماء
البيان في افادة ما والا للقصر مثل ما جاءني الا زيد ان الاستثناء موضوع لنفي التشريك يعني انه لا يشارك
المستثنى في الحكم غيره من افراد المستثنى منه ويلزم منه تخصيص اثبات الحكم للمستثنى ونفيه عما سواه وهو معنى
القصر الثاني اجماع اهل اللغة على انه اخراج اي للمستثنى من الحكم المستثنى منه الثالث اجماعهم على انه تكلم
بالباقي اي قصد الى الحكم على ما بقي من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات او نفي في القدر المستثنى
وان كان لازما الرابع اجماعهم على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اي ضمنا واشارة لا قصدا وعبارة
قوله مسئلة شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا وحقيقة على تقدير
السكوت عن الاستثناء لا تبعا وحكما لان الاستثناء تصرف لفظي فيقتصر عمله على ما تناوله اللفظ ولا يعمل فيما
ثبت حكما فلو وكل رجلا بالخصومة واستثنى الاقرار لا يجوز عند ابي يوسف رحمه الله تعالى لان الاقرار ثبت ضمنا واسطة
ان الوكيل قائم مقام الموكل لا بواسطة ان الاقرار يدخل فيها قصدا حتى يصح اخراجه منها فلا يصح استثناؤه لا البطالة
بطريق المعارضة لا ينقض الوكالة ويصح عند محمد رح لوجهين الاول ان الخصومة لما كانت مهجورة شرعا صار التوكيل

بالخصومة علم انهم لم يصرحوا بهذا الترتيب
الاشارة فتحصلت من ذلك ان مذهبهم الا انه وكان
وقد بينا ان الاستثناء الغير العددي على المذهب الثاني
لا يدل على نفي الحكم ما عداه فلا دلالة على وجوده وتعالى بطريق الاشارة
فعلم ان حكم ليس ان الاثبات ثم شبهوا الاستثناء بالغاية ويقولون
ان حكم بالغاية يخالف حكم ما قبل الغاية وليس مذهبهم الاول لان على الاول
النفي والاثبات بطريق المنطوق لا بالاشارة فعلم ان مذهبهم
في الاستثناء الغير العددي هو الثاني بحكم الوقت

تنبيه

٢٣٨

صار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب عملا بالمجاز فدخل فيها الاقرار والانكار فصح استثناء الاقرار موصولا
لا مفصولا لانه بيان تغيير الثاني انه بيان تقرير لانه يفيد انه اراد بالخصومة معناه اللغوي الذي هو المخاصمة
لا الشرعي الذي هو مطلق الجواب فيصح موصولا ومفصولا ولو وكله بالخصومة واستثنى الانكار قيل لا يصح بالاتفاق
لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقته اعني المنازعة والانكار ومجازاته اعني مطلق الجواب والاصح انه على الخلاف
بناء على الوجه الاول لمحمد رح وهو انه مجاز عن الجواب شامل للاقرار والانكار فيجوز استثناء ايهما كان ولا يلزم
تعطيل اللفظ لانه قصد مجازه واستثنى بعض افراد المجاز كما يقال رايت في الحمام الاسود الا هذا الاسود وذلك
ان دخول الانكار فيه ليس من حيث انه معناه الحقيقي بل من حيث انه من افراد المعنى المجازي نظرا الى عموم المجاز
والاقرار وان كان ضمنا وتبعا للانكار الا انه لما صار مجازا عن مطلق الجواب دخل كل منهما فيه بحسب الاصالة و
اما عند ابي يوسف رح فلا يصح استثناء الانكار لكن لا للدليل الذي ذكره في عدم صحة استثناء الاقرار اذ الانكار
يثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا بل لان الوكالة بالخصومة وكالة بالانكار فيكون استثناؤه منها بمنزلة استثناء الشيء
من نفسه والقائل ان يقول الاقرار يثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا واصريحا ولا يتعذر اخراج الانكار ولا يلزم الطلاق
الصيغة والاقرب ان يقال الاقرار يثبت ضمنا وتبعا للانكار عنده فاذا استثنى الانكار لزم استثناء الاقرار ايضا فلزم
استثناء الشيء من نفسه **قوله** مسئلة المستثنى ان كان بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل والا فمنقطع فلفظ الاستثناء
والمستثنى حقيقة عرفية في القسمين على سبيل الاشتراك واما صيغة الاستثناء فحقيقة في المتصل مجاز في المنقطع
لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج في المنقطع فكلام المصنف محمول على ان الاستثناء اي الصيغة التي يطلق
عليها هذا اللفظ مجاز في المنقطع فان لفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة **قوله**
وقد اورد اصحابنا الخ ان الاستثناء في قوله تعالى واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا متصل
اي اولئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق الا التائبين منهم فانهم غير محكوم عليهم بالفسق لان التائب من الذنب
كمن لا ذنب له والفسق هو المعصية والخروج عن طاعة الله تعالى وقد جعله فخر الاسلام وان دخل في
الصدر لكن لم يقصد اخراجه عن حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم وغيره منقطعا
وينبغي ان يوجه الاول باختيار المصنف رح وهو المذكور في التقويم وحاصله ان المستثنى اخراجه
ان التائب لا يبقى فاسقا ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يكن معنى هم الفاسقون الثبات على الفسق +

والدوام والا فلا تعذر للاتصال فلا وجه للانقطاع الثاني ما ذكره فخر الاسلام رح وهو ان المستثنى غير داخل في صدر الكلام لان التائب
ليس بفاسق ضرورة انه عبارة عمن قام به الفسق والتائب ليس كذلك لزوال الفسق بالتوبة هذا معنى على انه يشترط في حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى
الفعل واما اذا لم يشترط ذلك فتحقق العادل لكن لا يصح الاخراج لان التائب ليس بمخرج عمن كان فاسقا في الزمان الماضي وهذا حاصل الوجه الثالث
وهو ان التائب قاذف والقاذف فاسق لان الفسق لازم القذف وبالتوبة لم يخرج عن كونه قاذفا فلم يخرج من لازمه وهو الفسق في الجملة
وان لم يكن فاسقا في الحال واعترض المصرح بان المستثنى منه على تقدير اتصال الاستثناء ليس هو الفاسق بل الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين
يرمون المشار اليهم بقوله واولئك ولا شك ان التائبين داخلون فيهم مخرجون عن حكمهم وهو الفسق كانه قيل جميع القاذفين فاسقون
الا التائبين منهم كما يقال القوم منطلقون الا زيدا استثناء متصل بناء على ان زيدا داخل في القوم مخرج عن حكم الانطلاق فيصح الاستثناء
المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ هو القوم او الضمير المستتر في منطلقون بناء على انه اقرب وان عمل الصفة في المستثنى ظهر وليس
المراد ان المستثنى منه لفظا هو القوم البتة واذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون فمعنى الكلام ان زيدا داخل في الذوات المحكوم عليهم بالانطلاق
مخرج عن حكم الانطلاق كما في قولنا انطلق القوم الا زيدا وكذا الكلام في الاية واجاب بعض مشائخنا عن هذا الاعتراض بكلام تحقيقه ان الفاسق
ههنا اما ان يكون بمعنى الفاسق على قصد الدوام والثبات او بمعنى من صدر عنه الفسق في الزمان الماضي او من قام به الفسق في الجملة ماضيا
كان او حالا فالتائب ليس بفاسق ضرورة قضاء الشرع بان التائب ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء المتصل ان يكون الحكم
متناولا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا مراد فخر الاسلام بعدم تناول الفاسقين للتائبين بخلاف منطلقون فانه يدخل فيه
زيد على تقدير عدم الاستثناء وان اريد الثاني او الثالث فلا صحة لاخراج التائب عن الفاسقين لانه فاسق بمعنى صدور الفسق عنه في الجملة
ضرورة انه قاذف والقذف فسق ولا يخفى ان يمنع عدم دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الذي ذكرنا ومنع عدم صحة اخراجهم عن الفاسقين
بالمعنى الاخر ليس بموجه وان الاستدلال على دخولهم بانه قد حكم بالفسق على اولئك المشار به الى الذين يرمون وهو عام ليس بصحيح للاجماع
القاطع على انه لا فسوق مع التوبة وكفى به مخصصا وذكر بعض الافاضل ان دخول المستثنى في المستثنى منه انما يكون باعتبار تناول المستثنى منه
وشموله اياه لا بحسب ثبوته له في الواقع كيف ولو ثبت الحكم له لما صح استثناؤه وههنا الذين يرمون شامل للتائبين منهم فلا يضر في صحة
الاستثناء انهم ليسوا بفاسقين في الواقع فان التوبة تنافي ثبوت الفسق كما اذا لم يدخل زيد في الانطلاق فانه يصح استثناؤه باعتبار دخوله في
القوم مثل انطلق القوم الا زيدا والحاصل انه يكفي في الاستثناء دخول المستثنى في حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ وان لم يدخل فيه بحسب دليل
خارج كما يقال خلق الله كل شيء الا ذاته وصفاته ويمكن الجواب بان لا فائدة للاستثناء المتصل على هذا التقدير لان خروج المستثنى من حكم المستثنى منه
معلوم فيحمل على المنقطع المفيد لفائدة جديدة وهذا هو مراد فخر الاسلام رح بعدم دخول التائبين في صدر الكلام وح لا يرد اعتراض المصرح لانه
لم لا يجوز ان يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء لاخراج التائبين منهم في الحكم الذي هو الحمل على اولئك القاذفين والاثبات لهم
فان الاستثناء كما يجوز من المحكوم عليه يجوز من غيره كما يقال اكرام بلد تنا فقيها وهم الا زيدا بمعنى ان زيدا وان كان فقيها لكنه خارج عن الحمل على الاكرام
لانا نقول فح يلزم ان يكون التائب من الفاسقين لا يكون من القاذفين والامر بالعكس فح يلزم ان الاستثناء منقطع من الفاسقين ولا يكون من القاذفين
والامر بالعكس وقد يقال ان الاستثناء منقطع على معنى انهم فاسقون في جميع الاحوال الا حال التوبة ولا يخفى انه يحتاج الى تكلف في التقدير
الا حال توبة الذين تابوا او الا توبة القاذفين اي وقت توبتهم على ان يجعل الذين حينئذ مصدرا بالاسم موصولا

مسئلة الاستثناء
الشرق باطل الخ انا
قيده بلفظ او بالباء ويم
نو بيدى الخ
الا بيدى او الا بيدى
٢٥٠
كون الاستثناء بلفظ
يكون نص من في العموم
كيف في الوجود بيا و
يصح نو بيدى احر الا
نو بيدى او لا بيدى
سواهم

موصولة وضمير تابوا عائد الى اولئك وبعد التاء التي هي كالواو الاستثناء مفرغا متصلا لا منقطعا قوله مثله اذا ورد الاستثناء عقب جمل
معطوفة بعضها على البعض جاز الخلاف في جواز رده الى الجميع والى الاخيرة خاصة واما الخلاف في الظهور عند الاطلاق فمذهب
الشافعي رح انه ظاهر في العود الى الجميع وذهب بعضهم الى الوقف وبعضهم الى التفصيل وذهب حنيفة رح انه ظاهر في العود الى الاخيرة
بوجهين الاول ان الجملة الاخيرة قرينة من الاستثناء متصلة به منقطعة عما سبقها من الجمل لاحتياجها الى حكمها وان اتصلت به باعتبار ضمير او اسم
اشارة ويحتمل ان يجعل القرب والاتصال دليلا والانقطاع عما سبق دليلا آخر يعني ان الاخيرة لسبب انقطاعها تصير منزلة
حائل بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت من غير ان يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء
الثاني ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو للضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى واحدة وقد عاد الى الاخيرة بالاتفاق
فلا ضرورة في العود الى غيرها والمص رح اثبت الضرورة من جانب صدر الكلام وذلك انه لما ورد الاستثناء لزم توقف صدر الكلام
ضرورة انه لا بد له من مغير والضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلا يتجاوز الى الاكثر واما كان ههنا مظنة ان يقع الواو للعطف
والتشريك يفيد اشتراك الجمل في الاستثناء اجاب بان العطف لا يفيد شركة الجملة التامة في الحكم على ما سبق من ان القرآن في النظم لا يوجب
القرآن في الحكم مع ان وضع العاطف للتشريك في الاعراب لا في الحكم فلان لا يفيد التشريك في الاستثناء وهو تغيير للكلام لا حكم له
اولى قوله وصرفه الى الكل الخ تنزل بعد اثبات الطائي صورة جزئية وقع فيها النزاع وكثر فيها الكلام وهي آية القذف المشتملة على جمل
ثلث وهي فاجلدوا ولا تقبلوا واولئك هم الفاسقون واستدل الصدر من مذهب الشافعي رح في الاحكام على انه جعل جملة لا تقبلوا
منقطعة عن جملة فاجلدوا مع ان كونها معطوفة عليها اظهر من ان يخفى وجعل جملة واولئك هم الفاسقون عطفا على جملة ولا تقبلوا
مع انها اسمية اخبارية ظاهرا بالاستئناف بيان لحال الفاسقين وجزمهم غير ان يكون خبر القذف وتمتها للحد ولا تقبلوا
فعلية طلبية مسوقة جزاء للقذف ووجه الاستدلال انه قبل شهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه
الجلد فلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرتين وقطع لا تقبلوا عن جلدوا اذ لو كان عطفا عليه لسقط الجلد عن التائب على ما هو الاصل
عنده من صرف الاستثناء الى الكل وفيه بحث اذ لا نزاع لاحد في ان قوله تعالى ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا الا ان الشافعي لم يجعله
من تمام الجزاء بناء على انه لا يناسب الجلد لان الحد فعل يلزم على الايام اقامته لا حرمة فعل ولم يسقط الجلد بالتوبة لان حق العبد ولهذا اسقطه
بعفو المقذوف وصرف الاستثناء الى الكل عنده ليس بقطعي بل هو ظاهر يعدل عنه قيام الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو الذين
تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب العفو من المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد ايضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل قوله
ثم واولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة متعقبة واقعة موقع الجزاء بل هي ازالة لما عسى ان يستبعد من صيرورة القذف سببا لوجوب
العقوبة التي تندرئ بالشبهات مع ان القذف جزم بالصدق والكذب وربما يكون جبلة يعني انهم الفاسقون بالعصيان بتلك سرا لفقه
من غير فائدة حين عجزه واعن اقامة اربعة شهداء فاذا استحقوا العقوبة ولا يجوز ان يكون في معرض التعليل لرد الشهادة حتى
يكون رد الشهادة بسبب الفسق فيقبل بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل انما تذكر ابتداء
كذا قيل وفيه نظر لانه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة فان قيل الواو للجمع والفسق والتقدم
دون العطف على الحكم فلنا فليكن كذلك اذا جعلناها في معرض العلة لرد الشهادة مع انه اشعر

قوله ومن اقسام بيان التغيير الشرط الا انه تغيير غير انه غير الفتيه عن ان يصير ايقاعا ما يثبت موجبها ولا انه بيان فلان الكلام كان
يحتمل عدم الايجاب في الحال بناء على جواز التكلم بالبقية مع تراخي الحكم كبيع الخيار وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد وذهب الامام
شمس الائمة رح الى انه بيان تبديل لان مقتضى الموت حرز زوال العتق في المحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم بنفسه
فبالشرط تبديل ذلك وتسميته بانه ليس بعلة تامة ولا ايجاب للعتق بل من تعليقات الاستثناء فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرج كلامه من
ان يكون اخبارا بالواجب وقد ذكر فخر الاسلام رح ان كلامنا يمنع انعقاد الايجاب الا ان الاستثناء يمنع الانعقاد وفي بعض
الحواشي يعني لا يبقى موجبا فيه لا في الحال ولا في المآل والتعليق يمنع انعقاده في الحال قوله ولا يفسد اي البيع الواقع بقوله
بعت هذا العبد منك بالف على ان لي نصفه هذا الشرط وهو كون نصفه له على ما سبق من ان كلمة على تستعمل في الشرط
مع ان هذا شرط لا يقتضيه العقد لان هذا بالتحقيق ليس بتعليق بالشرط بل هو بيع شيء من شيئين اي انه نصفين من نصفي العبد
والحاصل انه شرط من جهة فاما ونوريم الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع قوله فصل النسخ في اللغة الازالة
يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته والنقل يقال نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الى الآخر ونسخت النحل اي نقلتها من
موضع الى موضع ومنه المناسخات في المواريث لانتقال المال وارث الى وارث وفي الشرع هو ان يرد دليل شرعي
متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه اي حكم الدليل الشرعي المتقدم فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا
فخرج ورود الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية والمراد بخلاف حكمه ما يدافعه وينافيه لا مجرد
المغايرة كالصوم والصلوة وذكر الدليل ليشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وغير ذلك وخرج ما يكون بطريق الانساء
لا بانساء عن القلوب من غير ان يرد دليل وكذا النسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام على ان يكون
صفة للدليل بمعنى المصدر من المبني للفاعل وهو الناسخة لا من المبني للمفعول وهو المنسوخية وقد يطلق النسخ بمعنى الناسخ واليه
ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وقد يطلق
على فعل الشارع واليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر لا يلحقه ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا
وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فايا ما كان لا رفع لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق
في المستقبل يعني انه لولا الناسخ لكان في معقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون قوله
ولما كان الشارع يعني ان النسخ بيان للمدة بالنظر الى علم الله تعالى وتبديل بالنظر الى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان لاصل بقاءه
عندنا قوله ونحن نقول فيه بحث لان النزاع ليس في اطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد في التنزيل
وانما النزاع في ورود نص يقتضي حكما مخالفا لما يقتضيه نص سابق غير دال على توقيت بل صار على الاطلاق
الذي يفهم منه التابيد ولهذا كان يقتضي المخالف عن ارتفاع الشرائع المتقدمة بانها كانت موقتة الى ظهور خاتم الانبياء
مطلقة يفهم منها التابيد ولا خفاء في ان قوله تعالى ناسخ من آية لا ينافي ذلك بل الجواب انا لا نسلم ان بشارة موسى
وعيسى بشرع النبي عليه السلام وايجابهما الرجوع اليه تقتضيان توقيت احكام التورية والانجيل لاحتمال ان يكون الرجوع
اليه باعتبار كونه مفسرا او مقررا او مبينا للبعض دون البعض فمن اين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التابيد

يكون نسخا ولو سلم فمثل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع قوله اما النقل
القائلون ببطلان النسخ شريعة موسى عليه السلام نقلا متمسكوا بكتابهم وقول نبيهم وادعوا في كل
منهما انه متواتر اما الكتاب فما نقلوا انه في التوراة تمسكوا بالسبت ابدا بالعبادة فيه والقيام بامره
ما دامت السموات والارض ولا قائل بالفصل بين السبت وغيره واما قول النبي عليه السلام فما نقلوا
عن موسى ان هذه شريعة مؤبدة الى يوم القيمة وفي لفظ الادعاء اشارة الى الجواب بمنع التواتر
والوثوق على كتابهم لما وقع فيه من التحريف واختلاف النسخ وتناقض الاحكام كيف ولم يبق في زمن
بخت نصر من اليهود عدد يكون اخبارهم تواترا وخبر تابيد شريعة موسى عليه السلام مما افتراه ابن الراوندي لمعارضة
به دعوى الرسالة من نبينا عليه السلام ويوضح ذلك لاشتهار معارضتهم بمنع حرصهم على دفع رسالة محمد
عليه السلام والقائلون ببطلان النسخ عقلا تمسكوا بوجهين الاول انه يوجب كون الشيء مأمورا به و
منهيا عنه فيلزم حسنه وقبحه لذاته وهو ممتنع الثاني ان النسخ لا يجوز ان يكون بدون مصلحة لامتناع
العبث على الحكيم تعالى بل يكون لحكمة خفيت اولا فظهرت ثانيا وبداء رجوع عن المصلحة الاولى بالاطلاع
على مصلحة اخرى فيلزم البداء والجهل وكلاهما محال على الله تعالى فالمصنف استدل اولا على ثبوت النسخ
بما يتضمن حجة على اليهود وغيرهم وهو نسخ بعض الاحكام الثابتة في زمن آدم عليه السلام لكن لا يخفى انه
لا يدفع القول بتابيد شريعة موسى عليه السلام بدليل نقلي لا يقال الاحكام المذكورة كانت جائزة
بالاباحة الاصلية دون الادلة الشرعية فرفعها لا يكون نسخا ولو سلم كانت في حق امة مخصوصة
او كانت موقتة الى ظهور شريعة لانا نقول قد ثبت الاطلاق واحتمال التقييد لم ينشأ عن دليل فلا
يعبأ به والاباحة الاصلية تحدد بالشريعة لان الناس لم يتركوا سدى في زمن من الازمنة فرفعها
يكون نسخا لا محالة واجاب ثانيا عن دليل القائلين ببطلان النسخ عقلا على ما ذكره القوم واشار ثالثا الى
بطلان دليلهم الاول بانه لا يمتنع تبديل الافعال حسنا وقبحا بحسب تبدل الزمان والاحوال والاشخاص
على ما سبق في مسئلة الحسن والقبح قوله وقد خطر ببالي لقائل ان يقول الاعتراض انما هو على فخر الاسلام
وهو قائل بان الاستصحاب ليس بحجة اصلا فكونه حجة في صورة ما يكون رجوعا عن مذهبه فلم يتم الجواب

الاول وكذا الثاني لانه قائل بان البقاء بالاستصحاب فالقول بان البقاء بالاستصحاب يكون
رفعا للكلام لا توجيها له قوله واما محله اي محل النسخ حكم شرعي فرعي لم الحقه تابيد ولا توقيت فخرج الاحكام
العقلية والحسية والاخبار عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال مما يؤدي نسخه الى الكذب او الجهل
بخلاف الاخبار عن حل الشيء او حرمته مثل هذا حلال او ذلك حرام والمراد بالتابيد دوام الحكم ما دام التكليف
ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيمة تابيدا لا توقيتا فان قيل قد يستعمل صيغ التابيد في الملكات الطويل
فيجوز ان يلحق الحكم تابيد يفهم منه الدوام ويكون مراد الله تعالى طول الزمان فيرد دليل يبين انتهاءه فيكون
النسخ في حقنا قلنا حقيقة التابيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض مجاز لا مساغ له بدون
القرينة وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمنة كان رفعه في بعض الازمنة من باب البدء وهو على الله تعالى
محال هذا اذا كان التابيد قيدا للحكم كالوجوب مثلا اما اذا كان قيدا للواجب مثل صوموا ابدا فالجمهور على انه يجوز
نسخه اذ لا يزيد في الدلالة على جريان الزمان على دلالة قولنا صم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ فان قيل التقييد
يفيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف
به كما لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد التكليف به في ذلك الزمان كما لو قال صم
غدا ثم ينسخ قبله وذلك كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف وتحقيقه ان قوله صم ابدا على
ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم
يكن رفع الوجوب بمعنى عدم استمراره منافيا له وذلك كما لو قال صم كل رمضان فان جميع الرمضانات
داخلة في هذا الخطاب واذا ثبت القطع الوجوب قطعا ولم يكن نفيا لمتعلق الوجوب بشيء من الرمضانات وتناول
الخطاب له والحاصل انه يجوز ان يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يتقيد الاول بالابد دون
الثاني فان قلت قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك من قبيل الاخبار فكيف جعله من مسئلة الاحكام الشرعية
قلت من جهة انه حكم بوجوب التقدم للمؤمن على الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها قوله
وذبح ابراهيم عليه السلام ذهب بعضهم الى ان ابراهيم عليه السلام امر بذبح الولد ثم نسخ لورود الفداء بذبح
الشاة الاول فلقوله تعالى حكاية يا ابت افعل ما تؤمر فانه يدل على ان الذبح كان مأمورا به ولقوله
تعالى وفديناه بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا عن المأمور به ولو كان المأمور به مقدمات الذبح
لما احتيج الى الفداء لانه قد اتى بها وايضا لو لم يكن الذبح مأمورا به لامتنع شرعا وعادة اشتغاله

اشتغاله بذلك اقدامه على الترويع واصرار المدية على حلق الولد وتله للجبين واما الثاني فلانه لو لم ينسخ لكان تركه معصية
فان قيل قد وعد الذبح لما رؤي انه ذبح وكان كلما قطع شيئا التحم عقيب القطع قلنا هذا خلاف العادة والف ولم ينقل
نقلا يعتد به ولو كان لما احتيج الى الفداء ثم لا يخفى ان هذا النسخ ليس من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل كما في نسخ
الصلوة ليلة المعراج للقطع بانه تمكن من الذبح وانما امتنع لمانع من الخارج واما كونه قبل الفعل فالنسخ لا يكون الا
كذلك اذ لا يتصور نسخ ما مضى ولذا قال امام الحرمين كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان لقدر وقوعه في المستقبل فان
النسخ لا ينعطف على مقدم سابق بل الغرض انه اذا فرض ورود الامر بشيء فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يمضي من وقت
اتصال الامر به ما يتسع لفعل المامور به والحاصل انه اذا وقع التكليف بفعل ظاهر في الاستمرار فهل يجوز ان ينسخ
قبل ان يؤتى بشيء من جزئياته كما لو قال حجوا هذه السنة وصوموا غدا ثم قال قبل مجيء وقت الحج او الغد لا تحجوا ولا تصوموا
وذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ اذ لا رفع ههنا ولا بيان للانتهاء وانما هو استخلاف وجعل ذبح الشاة بدلا عن ذبح
الولد اذ الفداء اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه اليه من المكروه يقال فديتك نفسي اي قبلت ما توجه عليك
من المكروه ولو كان ذبح الولد مرتفعا لم يحتج الى قيام شيء مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل لم يتحقق ترك المامور
به حتى يلزم الاثم فان قيل سلمنا ان الخلف قام مقام الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل اعني ذبح الولد وتحريم الشيء
بعد وجوبه نسخ لا محالة فجوابه انا لا نسلم كونه نسخا وانما يلزم لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل
فزالت بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوتها نسخا لوجوب قوله الا القياس
لان شرطه التعدي الى فرع لا نص فيه قوله فلا نسخ اي بعد النبي عليه السلام لان الاحكام صارت مؤبدة بانقطاع
الوحي ولا يخفى ان هذا مخصص بالاحكام المنصوصة فان قيل قد سقط نصيب الموالفة بالاجماع المنعقد في زمن ابي بكر رضي الله
عنه وثبت حجب الام عن الثلث الى السدس بالاخوين بالاجماع مع دلالة النص على انها انما تحجب بالاخوة دون الاخوين
فان نصيب الموالفة سقط لسقوط سببه لا الورود دليل شرعي على ارتفاعه ودلالة النص على عدم الحجب بالاخوين تبتني على
كون المفهوم حجة وكون اقل الجمع ثلاثة ولا قطع بذلك وذكر فخر الاسلام رح في باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز
وذكر في باب النسخ ان النسخ به غير جائز وكانه اراد ان الاجماع لا ينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور
ان يكون ناسخا لهما ويتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ له والجمهور على انه لا ينسخ
ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا يتصور حدوثه بعد النبي عليه السلام ولا ظهوره لاستلزامه اجماعهم اولا على
الخطاء مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد فان قيل لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياسا قلنا لان
شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولهذا لا يجوز ان يكون المنسوخ بالاجماع هو القياس لان انتفاء الشيء بانتفاء شرطه
ليس من باب النسخ ولقائل ان يقول لا نم ان الاجماع المخالف للنص خطاء وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص راجح
على النص الاول الذي يجعله منسوخا لا لقوله فح يكون الناسخ هو النص الراجح لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يعلم
تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع المبني عليه فانه يكون متراخيا لا محالة فيصلح ناسخا

لا القياس على ما يأتي ولا الاجماع
لان كان في حيوة النبي عليه السلام كون
ما لا تعلق لا تعرف وبيان الشرائع والاحكام لقوله فلا يكون
ارتفاع الكتاب بالكتاب او السنة بالسنة او الكتاب
وقال الشافعي رح يجوز نسخ الكتاب بالسنة
بمعناه وتلاوته ❊ بدليل على اتباع نسخ الكتاب بالسنة وان
يجيء ❊ اي دون الكتاب ❊ وقوله تعالى ما يكون لي
ايه من تلقاء نفسي ❊ وقوله عليه السلام ما جاءكم عني
فاعرضوه على كتاب الله الحديث او ليس حكم الاحاديث
فاذا روي الحكم عني بحديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق
فاقبلوه وان خالفه فردوه ❊ ولانه ان نسخ الكتاب
بالسنة لقبول الطاعن قال ان نسخ الكتاب
بالكتاب ❊ ايه ظاهر صدقه فالمعنون بقبول كذبه
وان نسخ نص اصحابنا اي على جواز نسخ الكتاب بالسنة
بالنسخ ❊ قوله تعالى الوصية للوالدين ❊ اول الاية ❊ قوله تعالى
كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين
بالمعروف حقا ❊ لقوله عليه السلام لا وصية لوارث ❊ اول الاية ❊ قوله تعالى
الفاحشة من نسائكم ❊ اول الاية ❊ قوله تعالى واللاتي يأتين
فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا ❊
لقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة ❊ اي ما من الاحاديث
الاجماع الاول لقوله ❊ لان الوصية لوارث ❊ تخصيص بنا فاسد
الجواب ❊ ان الاول ❊ وقوله تعالى ❊ تخصيص بنا
قوله تعالى ❊ ان الاول ❊ وقوله تعالى ❊ تخصيص بنا

قوله والى هذا يعني اشار بقوله تعالى يوصيكم الله الى ان الايصاء الذي فوض الى العباد قد تولاه بنفسه
لعلمه بجهل العباد وعجزهم عن معرفة مقاديره فصار بيان المواريث كانه الايصاء وكذا الفاء في قوله
عليه السلام ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث مشعر بان ارتفاع وصية الوارث انما هو بسبب
شرعية الميراث كما يقال زارني فاكرمته وقد يقال ان اثبات اية المواريث وجوب حق بطريق الارث
وهو لا ينافي ثبوت حق آخر بطريق آخر فلا رافع للوصية الا السنة وذكر الامام السرخسي رحمه الله ان
المنتفي باية المواريث انما هو وجوب الوصية لا جوازها والجواز انما انتفى بقوله عليه السلام لا وصية لوارث
ضرورة نفي اصل الوصية لكن لا يخفى ان جوازها ليس حكما شرعيا بل اباحة اصلية والثابت بالكتاب انما
هو الوجوب المرتفع باية المواريث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة قوله وكان هذا مما يتلى في كتاب
الله تعالى يعني ان حكم قوله تعالى فامسكوهن في البيوت قد نسخ بقوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا
من الله فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم وقوله فامسكوهن بالعكس ومنسوخ التلاوة وان
لم يكن قرآنا متواترا متلوا مكتوبا في المصاحف لكنه يجعل من جملة الكتاب لا السنة ولذا قال عمر
رضي الله عنه لولا اني اخشى ان يقال زاد عمر في القرآن لكتبت الشيخ والشيخة
الى آخره بالمصحف قوله فنسخ السنة بالكتاب متيقن فيه بحث اذ لا دليل على كون التوجه الى بيت
المقدس ثابتا بالسنة سوى انه غير متلو في القرآن وهو لا يوجب اليقين كالتوجه الى الكعبة قبل التوجه الى
بيت المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب والسنة مع انه لا يتلى في القرآن للقطع بان اية التوجه الى المسجد الحرام انما
نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة فان قيل التوجه الى بيت المقدس مشروع من قبلنا وهي ثابتة لقوله تعالى فبهداهم اقتده
قلنا قد ظهر انه ثابت بالسنة حيث كان النبي عليه السلام يتوجه بمكة الى الكعبة قوله وحديث عائشة دليل
على نسخ الكتاب بالسنة فيه بحث لعدم النزاع في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف يصلح حديث الراوي
من غير نقل حديث في ذلك على ان قولها حتى اباح الله تعالى له ظاهر في انه كان بالكتاب حتى قيل انه قوله تعالى
انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن واشار الشيخ ابو اليسر الى ان حرمة الزيادة على التسع حكم لا يحتمل النسخ
لان قوله تعالى من بعد بمنزلة التأبيد او البعدية المطلقة تتناول الابد قوله ويعرف ذلك من تلقاء نفسه فان قلت يجوز

يجوز ان يكون تعالى لاجتهاد وقلت يورا يرجع الى الوحي حيث اذن الله تعالى لنبي الاجتهاد ومن غيره
ان يقرره على الخطأ قوله بدليل سياق الحديث فانه يدل على ان المراد خبر لا القطع بصحته حيث
ثم قيل وقد سقم معنى وقيل هذا الحديث مما يخالف كتاب الله تعالى الدال على وجوب اتباع
الحديث مطلقا قوله اما المنسوخ لا يخفى ان هذا التفصيل انما يجري في منسوخ الكتاب اذ الحديث
ليس من الوحي المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجري في المنسوخ الا في حكمه والمراد
بالحكم هنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا لفظه قوله قالوا وقد يرفعان بحيث تطرأ وهي بمعنى كما
يرفع الحكم والتلاوة بدليل سياق حتى يكون النسخ تقدير رفعان بغير ذلك وتحقيقه ان المراد
بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه والاخفاء في الارتفاع ذلك بموت العلماء او باذهاب الله تعالى
ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث لان الحكم غير العلم والعلم انما يقوم بالروح وهو لا يفنى
بالموت فلذا احال هذا البحث على غيره قوله سيقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله يدل على
ثبوت النسيان في الجملة لان الاستثناء من النفي اثبات اشارة وان لم يكن كذلك عبارة
وذلك مثل ما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة قوله فقد اختلفوا ان
الزيادة على النص نسخ ام لا يعني ان الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلوة
سادسة مثلا فلا نزاع بين الجمهور في انها لا تكون نسخا وانما النزاع في غير مستقل ومثلوا له
بزيادة جزء او شرط او زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة مذاهب الاول انه نسخ
واليه ذهب العلماء والحنفية الثاني انه ليس بنسخ واليه ذهب الشافعية الثالث ان كانت الزيادة رفع
مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا الرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم
شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار والخامس ان اتحدت الزيادة مع المزيد

على هذا التفسير

عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ والا فلا السادس ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا والظاهر
ان قولهم بدليل شرعي انما ذكر لزيادة البيان والتاكيد سواء تعلق بقوله رفعت او بثبوته لان الزيادة على النص الرافعة لحكم شرعي لا يكون
الا بدليل شرعي وكذا ثبوت الحكم الشرعي ثم لا يخفى ان الدليل الذي ثبتت به الزيادة يجب ان يكون وقد يصلح ناسخا بعد تفصيل المذهب
على ما في اصول ابن الحاجب وللمص عليه مواخذتان احدهما انه يجب اخراج مفهوم المخالفة عن محل الخلاف مع ان حقيقته رح لانه لا يقول به
فلا يتصور رفعه وانت خبير بانه لا مواخذة في ذلك على ابن الحاجب لما علم من عادته في الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فهو في حكم المستثنى
والثانية ان ابن الحاجب اورد للزيادة التي تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ثلثة امثلة الاول زيادة ركعة في صلوة الفجر والثاني
زيادة عشرين جلدا على ثمانين في حد القذف والثالث التخيير في ثلثة امور بعد التخيير في امرين كما لو قال صم او اعتق او اطعم وقد
فسر في المحصول وغيره تغيير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم بانه يكون الاصل اعني المزيد عليه بحيث لو يوتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة
والاستيناف ولا يخفى ان هذا انما يستقيم في المثال الاول اذ لو فرضنا كون الفجر ثلث ركعات فمن صلى ركعتين وسلم يجب عليه اعادة الصلوة بركعاتها
الثلاث بخلاف المثالين الاخيرين اذ لو اقتصر على ثمانين جلدا لا يجب الا زيادة عشرين من غير اعادة للثمانين وكذا لو اتى باحد
الامرين الاولين اعني الصوم او الاعتاق كان كافيا من غير وجوب شيء آخر عليه وان اقتصر في تفسير تغيير الاصل على ما ذكره ابن الحاجب
وهو ان يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم فالمثال الثاني مستقيم اذ الثمانون بمنزلة العدم في انه لا يحصل بها اقامة الحد ويبقى الاشكال
في المثال الثالث لان احد الامرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير بين ثلاثة امور بل يحصل الاتيان بالمامور به على تقدير
الاتيان باحد الامرين الاولين وغاية توجيهه ما ذكره بعض المحققين وهو ان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما قبل
الزيادة فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما واعلم ان المثال الثاني اعني زيادة عشرين على الثمانين ليس من قبيل النسخ عند القاضي وان
المثال الثالث نسخ عنده لكن لا من حيث دخوله في ضابطة تغيير الاصل بل من حيث ان مذهبه هو ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه بحيث
يصير وجوده كالعدم ويلزم استيناف او كان زيادة فعل ثالث بعد التخيير بين فعلين فنسخ والا فلا كزيادة عشرين على ثمانين صرح بذلك الآمدي
في الاحكام حيث قال ومنهم من قال ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب
ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه وجب استيناف كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا او كان قد خير بين فعلين فمزيد
فعل ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين والا فلا وذلك كزيادة التعزيب على الجلد وزيادة عشرين جلدة على حد القذف
وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلوة كاشتراط الوضوء وهذا مذهب القاضي عبد الجبار وهذه عبارة الاحكام وفي معتمد الاصول انه قال
قاضي القضاة ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل
قبلها لم يجزه ولزم استيناف كانت نسخا وان فعل بعد الزيادة فصح ولم يلزم استيناف وانما يجب ضم شيء آخر اليه لم يكن نسخا وقال
لو خير الله تعالى بين واجبين لكان زيادة ثالث نسخا لقبح ترك احدهما انتهى ان في نقل ابن الحاجب خللا بينا **قوله** فانه فينبغي ان يكون على
لفظ المبني للمفعول لان ابن الحاجب لم يفسر هذا التفسير **قوله** فترفع اجزاء الاصل قيل معنى الاجزاء امتثال الامر والخروج عن العهدة
ورفع وجوب القضاء وذلك يحصل بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بالفعل الاصلي لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شيء آخر ليس بنسخ
لانه مستند الى العدم الاصلي فالاولى ان يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا وايضا قيل ان التخيير بين الاثنين معناه وجوب

قال فرض تغير الاصل بانه لولا تركها لوجب الزيادة يجب الاعادة وانما قلنا انهما لا يستقيمان على هذا التقسيم لان كما يوتى الزيادة لا يجب الاعادة وقيل ان صار الكل شيئا واحدا كان نسخا لزيادة ركعة في الفجر الا لو توالى الطواف ابي الحسين فقرق في فصول ابو

قوله وهو ان الزيادة تبدل شيئا ما كان ابي الحسين وهو لا يكون الزيادة تبدل الشيء للبدل لان ابي الشيء للبدل حكما شرعيا يكون نسخا والا لا يكون حدا اصليا فلا انا ان زيادة الخروج بالتعزيب لو كان الواجب لولا تلك لعدما كان الواجب واحدا او واحدا الاثنين مع حيث ترك وما ما يجب بحيث ارتفع فترفع اجزاء الاصل كزيادة الشرط

احدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع وهو عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت بحكم الاصل
الاصلي فلا يكون رفعه نسخا **قوله** وايضا المطلق يعني ان الاطلاق معنى مقصود له حكم معلوم هو الجواز
بما يطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه
فبثبوت حكم احدهما يوجب انتفاء حكم الآخر فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم
الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون
حكما شرعيا **قوله** ولو كان الامر كما توهم اي لو كان التوقف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي
لزم ان لا يكون شيء من الاحكام شرعيا لان وجوب كل شيء وحرمته تركه يتبنى على عدم الخلف وفيه نظر
لان ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب انهما لا يجتمعان والا يتنافيان فيكون
فرضية الصلوة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الخلف وايضا لا يبقى التوقف حرمة
الزنا والسرقة ونحو ذلك على عدم الخلف فمن اين يلزم نفي الحكم الشرعي على التقدير ان لا يكون التوقف على
عدم الخلف حكما شرعيا **قوله** وايضا التخيير لما جعل لحصول التخيير بين قبيل الاستخلافات حتى سوى بين التخيير في رجل وامرأتين وشاهد
مع يمين والتخيير بين المسح والغسل وبين التيمم والوضوء بالنبيذ لبطلان المصير بان الواجب في التخيير احد الامرين
او الامور لا على التعيين وفي الاستخلاف واحد معين هو الاصل الذي تعلق به الوجوب اولا كالغسل مثلا وكالوضوء
الا ان الخلف جعل كائنا بعين ذلك الاصل حتى كانه لم يرتفع فلهذا لم يكن الاستخلاف نسخا بخلاف التخيير فانه
نسخ لحرمة ترك ذلك الامر الواجب اولا على التعيين **قوله** وقوله تعالى فرجل وامرأتان خبر مبتدأ
محذوف اي فان لم يكن رجلان فالواجب رجل وامرأتان فعلى هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين رفعا
لذلك الوجوب وفيه بحث لان اصل الاستشهاد ليس بواجب وانما التقدير فليشهد رجل وامرأتان او
فاستشهد رجل وامرأتان وهذا على تقدير افادته انحصار الاستشهاد في النوعين لا ينفي صحة الحكم
بالشاهد واليمين والجواب ان قوله فاستشهدوا مجمل في حق الشاهد وقد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار
لان التفسير بيان لمجمل ما اريد بالمجمل والبقرة قد نقل الحكم عن المعنى الى ما ليس بمعتاد من حضور النساء
مجالس القضاء وهذا دليل على ان غيره ليس بمشروع وقد يقال ان غاية الدلالة على انحصار الاستشهاد

في النوعين او على ابن عمر مما لا تغير عند الله ابن لكنه لا يقتضي عدم صحة القضاء بغير ذلك قوله فلا يراد
التعزيب لقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والنية لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات والترتيب
لقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله به ولقوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه
ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه والولاء في غسل اعضاء الوضوء على ما هو مذهب مالك رحمه الله وعلى عليه السلام
كان يوالي في وضوءه ولقوله عليه السلام ابدؤا بوضوء لا يقبل الله صلوة الا به والوضوء على الطواف لقوله عليه السلام
لا صلوة الا بطهور والطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة لقوله
عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فرضية التعديل ركن الصلوة لقوله عليه السلام لاعرابي اخف في
صلوته قم فصل فانك لم تصل قوله اي هنا بمعنى ان قال قيل كيف زيد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا
لان الزيادة على طريق الوجوب لا يرفع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا فلا يمتنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية
بمعنى عدم الصحة بدونها فانها ترفع حكم الكتاب وربما يجاب بان خبر الفاتحة والتعديل مشهور فالمقصود
بالفرضية والوجوب هنا هو ثبوت الصحة وعدمها اولا نزاع في ان شيئا من ذلك لا يكفر جاحده فان
قلت فهلا يذهب العام على سبيل الوجوب قلت لان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولانه تجويز على العباد
على نام فان قلت اذا اقتصر المصلي على الفاتحة يكون جائزا لا محالة فيكون فرضا على الاطلاق او الاتفاق بل
بالفصل قلت النزاع فيما يتبرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع
فرضا ولم الشرع فرضا بالاجماع فان قلت فهي يكون الفاتحة فرضا وواجبا مع انهما متنافيان ضرورة ان الفرض ما ثبت بدليل
قطعي والواجب ما ثبت بدليل ظني لا قطعي قلت فرض من حيث كونها قرآنا وواجب من حيث خصوصية الفاتحة وعند
الغائر الحيثيتين لا منافاة قوله بل هو شرط للصلوة يعني ان الكلام في كون الوضوء مفتاحا للصلوة واما كونه قربة
فيفتقر الى النية بلا خلاف اذ بها تتميز العبادة عن العادة فعلى هذا ينبغي ان يكون النية والترتيب واجبين في
الوضوء على قصد القربة بمعنى انه لا يكون قربة بدونهما قوله بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به لقائل ان يقول لم لا
يجوز ان يكون واجبا بمعنى ان يكون المصلي آثما باعتبار ترك النية والترتيب في الوضوء مع صحة صلوته كما في
ترك الفاتحة وح لا يلزم النسخ قوله فيلزم من وجوبهما عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل لا نسلم ان يفسر الاصل
بغسل الاعضاء الثلثة ومسح الرأس وبمعنى عدم اجزائه كونه غير كاف في صحة الصلوة وذلك لان المراد بالاصل في
هذا المقام هو المزيد عليه الذي يرفع الزيادة اجزاءه قوله ولم يجعل تلك اي الواجبات بمعنى انه ما تم ما كلها في الوضوء والا فلا خلاف
في ان غسل المرفق ومقدار الربع في المسح واجب بمعنى اللازم بدليل ظني بحيث لا يكفر جاحده قوله اصله ثابت

اقتباسي لطيف بتعبير يسير ما فيه من لطف الايهام وذلك ان الامام ابا حنيفة اسم ابيه ثابت كما ان قواعد
فقهه اصوله ثابتة مسحكة ونتائج فكره عالية مشهورة كفروع فقهه **قوله** لاشركة في صدر الكلام وهو عند المضاربة فانه
تنصيص على الشركة في الربح وبيان لنصيب احد الشريكين في المال المشترك بيان لنصيب الآخر فاذا قال على ان لي
نصف الربح فكانه قال ولك ما بقي فهو في حكم المنطوق **قوله** بدلالة حال المتكلم اي الذي من شانه التكلم
في الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة **قوله** وكذا السكوت في موضع الحاجة كان الانسب ان يقدم
ذلك ويجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر من امثلته فان الامر الذي يجانبه الشارع
لو لم يكن حقا لاحتيج الى تغييره ضرورة ان الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل **قوله** وكذا سكوت البكر البالغة جعل
بيانا لحالها التي توجب الحياء هي الاجازة المنبئة عن الرغبة في الرجال وعبارة فخر الاسلام ان سكوت البكر
في النكاح جعل بيانا لحالها التي توجب ذلك اي السكوت وهي اي تلك الحالة هي الحياء والمقصود ان السكوت
جعل بيانا للحياء عن التكلم بما حصل لها من الرضاء والاجازة وقيل معناه انه جعل بيانا لحال توجب ذلك
اي كونه بيانا وهي الحياء فيجعل سكوتها دليلا على مانع الحياء من التكلم به وهو الاجازة والصواب ان اللام
في قوله لحالها ليست صلة للبيان وانما هو لتعليل اذ المعنى جعل السكوت بيانا للرضاء لاجل حال في البكر توجب
السكوت وهي الحياء عن اظهار الرغبة في الرجال معنى عبارة المصنف انه جعل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة
للحياء وهي الرغبة في الرجال وكذلك النكول جعل بيانا لثبوت الحق عليه واقرارا به لاجل حال في الناكل وهذا
هو الموافق لما نحن بصدده من ان البيان ثبت بدلالة حال المتكلم **قوله** كالمولى لسكت حين يرى عبدا
يبيع ويشتري يكون اذنا فان قيل يستحيل ان يكون سكوته لفرط الغيظ وعدم الالتفات بناء على ان العبد
محجور شرعا قلنا ترجح جانب الرضى بدلالة العرف والعادة في ان من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهي ويرد عليه
والاظهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني اعني ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم **قوله** وعند الشافعي رحمه الله مائة
مجملة يعني ليس عطف الدرهم عليها تفسيرا لها لان مبنى العطف على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد **قوله** لنا استدل
على كون المعطوف بيانا للمعطوف عليه في مثل له علي مائة درهم بان حذف المعطوف عليه اي حذف تمييزه و
تفسيره متعارف في العدد واذا عطف عليه عدد مفسر مثل مائة وثلثة اثواب حتى ان ذكره يستهجن في العربية ويعد

تكرارا وصورة عطف غير العدد ايضا يحمل على ذلك اى على حذف مفسر المعطوف عليه لقرينة المعطوف فيما اذا كان
المعطوف مقدرا بالعدد ومثل مائة ودرهم او بالوزن مثل مائة وقفيز حنطة لمشابهة العدد وبخلاف نحو له على مائة
وثوب او عبد فان الثانى لا يكون بيانا للاول لانه لا شبه له بالعدد حتى يصلح قياسه على مثل له على مائة وثلثة دراهم
مع مانع آخر وهو ان تفسير المائة بالعبد او الثوب لا يلائم لفظ على لان موجبه الثبوت فى الذمة ومثل العبد والثوب
لا يثبت فى الذمة الا فى السلم للضرورة فلا يرتكب الا فيما صرح به كالمعطوف ودون المعطوف عليه مع انه لا يكثر
كثرة العدد حتى يستحق التخفيف فان قيل القياس ليس بمستقيم لان المفسر فى مثل مائة وثلثة دراهم هو مميز
المعطوف اعنى المضاف اليه لا نفس المعطوف على ما زعمتم فى مائة ودرهم قلنا صحيح بل المفسر هو المعطوف بمعنى ان المعطوف
عليه يكون من جنس المعطوف درهما كان او دينارا او غيرهما وقد يجاب بانه قياس فى اللغة وان اريد اثبات الحكم على
القياس الشرعى لم يكن من قبيل البيان وايضا لا نسلم ان العلة هو كون المعطوف من قبيل المقدرات بل كون العطف مقتضيا
للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالخبر والشرط وكذا التفسير فى مائة وثلثة اثواب بخلاف مائة ودرهم اولا
ابهام فى المعطوف فلا يحتاج الى التفسير **قوله الركن الثالث** فى الاجماع هو فى اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم
والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اتفقوا وفى الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام فى عصر على حكم شرعى
والمراد بالاتفاق الاشتراك فى الاعتقاد او القول والفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام
الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدى عصر واحترز بقوله من امة محمد صلى الله عليه وسلم عن اتفاق مجتهدى الشرائع
السابقة وقوله فى عصر حال من المجتهدين معناه زمان ما قل او كثر وفائدة الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من
لزوم عدم انعقاد الاجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ ولا يخفى ان من تركه اتى بتركه
لوضوحه لكن التصريح بعين السبب بالتعريفات واطلق ابن الحاجب غيره الامر بمعنى الشرعى وغيره حتى يجب اتباع اجماع
ادراء المجتهدين فى امر الحروف ونحوها ويرد عليه ان تارك الاتباع ان اثم فهو امر شرعى والا فلا معنى للوجوب والمصرح
حصره بالشرعى زعما منه انه لا فائدة للاجماع فى الامور الدنيوية والدينية الغير الشرعية وفيما ذكر من البيان نظر لان العقلى قد يكون
ظنيا فالاجماع يصير قطعيا كما فى تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقاديات وايضا الحجى الاستقبالى قد يكون مما لم يصرح به الغير الصادق
بل استنبطه المجتهدون من نصوصه فيفيد الاجماع قطعيته **قوله والحجة هنا فى امور ركنه والاهلية وشرطه** +

وحكمه وسببه اي السند والناقل وعلى هذا كان المناسب ان يقول الاول ركنه الا انه اراد بالبحث المعنى
الحسي فكانه قال والابحاث هنا في امور فهذا الاعتبار صح قوله الاول في ركنه قوله ضرب امراة
الجنابة روي ان امراة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رضي الله عنه انها تجالس الرجال وتحدثهم فارسل
اليها ليمنعها من ذلك فالمصت من هيبته اي ارتقت الجنين واسقطته قوله وقد يكون اي سكوت
المجتهد للتامل وغيره كاعتقاد تقية كل مجتهد او كون القائل اكبر سنا واعظم قدرا او اوفر
علما او استقرار الخلاف حتى لو حضر مجتهدو الحنفية والشافعية وتكلم احدهم بما يوافق مذهبه وسكت
الآخرون لم يكن اجماعا ولا يحمل سكوتهم على الرضاء لتقرر الخلاف ثم لا يخفى ان اشتراط مضي مدة التامل
انما يرفع احتمال كون السكوت للتامل ولا يرفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين واستقرار الخلاف
او نحوه تامل اعلم ان مثل هذا الاجماع يسمى الاجماع السكوتي لا يكفر جاحده وان كان هو من الادلة
القطعية بمنزلة العام من النصوص قوله في العيوب الخمسة هي الجذام والبرص والجنون في
احد الزوجين والجب والعنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة قوله لشمول العدم هو في حكم الغسل
ان لا يجب غسل المخرج ولا غسل اعضاء الوضوء وشمول الوجود ان يجب غسلها جميعا وفي حكم
النقض شمول الوجود ان ينقض الطهارة بكل من خروج الخارج من غير السبيلين ومس المراة و
شمول العدم ان لا ينقض بشيء منهما قوله وقال بعض المتاخرين ذكر الآمدي في الاحكام ان المختار في هذه
المسئلة انما هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع
لما فيه من مخالفة الاجماع والا فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين
من وجه وان خالفه من وجه وبين كثيرا مثله القيمين ثم قال فان قيل كل من القولين غير قائل

عن هذا العدم القائل بالفصل واختلفوا في الخارج من غير السبيلين فعند البعض غسل المخرج فقط واجب وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة فقط واجب فشمول العدم

بالتفصيل فهو قول لم يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والا لما جاز الحكم في واقعة متفق فيها قول الاحد فان قيل اتفق القولان على نفي التفصيل فالقول بالتفصيل خرق الاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل عام من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به فان قيل سلمنا التفصيل تخطئة كل من الفريقين في بعض ما ذهب اليه وهي تخطئة للامة فيمتنع قلنا الممتنع تخطئة الامة فيما اتفقوا عليه لا تخطئة كل بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم ان عدم القول بالفصل وان اشتهر في المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يصلح الزاما للخصم بان يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه ثم التفصيل الذي اختاره صاحب الاحكام ومن تابعه اصل كلي يفيد معرفة احكام الجزئيات اذ لا يخفى على الناظر المتامل ان القول الثالث اشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان ام لا ويبنى على الاصول التعرض لتفاصيل الجزئيات وما ادعاه الخصم من ان القول الثالث لبطلان الاجماع في جميع الصور غير معتد به لانه ادعاء باطل لانا لا نم ثبوت احد الشمولين بالاجماع في مسئلة الزوج والزوجة مع الابوين كيف وقد صرح بصدق انه لا شيء من الشمولين مجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا احدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين ثلث الكل في زوج وابوين دون زوجة وابوين وقال تابعي آخر بالعكس وكذا في العيوب الخمسة ليس شمول الوجود ولا شمول العدم مجمعا عليه وكذا في البواقي مثلا لا اجماع على وجوب غسل المخرج لمخالفة ابي حنيفة رحمه الله تعالى ولا على وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفة الشافعي رحمه الله واذا صدق انه لا شيء ولا واحد من الظاهرتين مما يجب اجماعا فكيف يصدق ان احدهما واجبة اجماعا غاية ما في الباب انه ركبت مسئلة بحيث التعبير عن الامرين بمفهوم يشملهما على سبيل البدل ويكون تعلق الحكم به في كل من المقولين باعتبار فرد آخر نظرا انه لا يلزم منه الاجماع على الحكم في شيء من الافراد بخلاف مسئلة العدة والجد مع الاخوة لاتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد واما مسئلة علة الربوا فلا يخفى ان القول الثالث ان كان قولا بعدم اعتبار الجنس في العلية كان مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم يقع اتفاق الا في الثلثة على اعتبار الجنس في العلية ❊ قوله ❊ اما عند ابن مسعود رحمه الله داخل في خبر قوله لم يقل به احد يعني لا قائل بان المجموع المركب من كون عدة الحامل بوضع الحمل ومن انتفاء حجب المحروم منتف باجماع ابن مسعود وغيره اما عنده فلان الجزء الثاني اعني انتفاء الحجب منتف لان الحجب ثابت واما عند غيره فلان الجزء الاول اعني كون المعتدة بوضع الحمل منتف لكونها بعد الاجلين والمركب ينتفي بانتفاء احد جزئيه ❊ قوله في الضمار وهو المال الغائب الذي

الدمي لا يدري فان رجي فليس لضمار وقيل هو ما لا ينتفع به من الاموال **قوله** فلا بد من ضابط تقرير كلامه ان القولين السابقين ان
اشتركا في امر واحد هو حكم شرعي فاحداث القول الثالث ابطال للاجماع وان لم يشتركا في ذلك بان لا يكون المشترك فيه واحدا
بالحقيقة او كان واحدا لكن لا يكون حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع وعند تقرير هذا الضابط لا بد من
النظر في ان اي موضع يشترك فيه القولان في حكم واحد شرعي واي موضع لا يشتركان فيه في ذلك فنقول المختلف فيه بين الامرين
قد يكون حكما متعلقا بمحل واحد وقد يكون حكما متعلقا باكثر من محل واحد اما الاول وهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا بمحل
واحد فالقولان قد يظهر اشتراكهما في حكم واحد شرعي فيبطل الثالث كما في مسئلة العدة والجمع الاخوة وقد يظهر عدم اشتراكهما
في ذلك كما في مسئلة الربوا فلا يبطل الثالث وقد يكونان بحيث يمكن ان يخرج منهما اشتراك في حكم واحد شرعي وافتراق
بين امرين وح ان كان الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة ذات الزوجين فان القولين يشتركان في اثبات نسب الولد
من احدهما وفي ان الثبوت من احدهما ينافي الثبوت من الاخر بحكم الشرع فاحداث القول الثالث باطل سواء كان قولا
بشمول الوجود اعني ثبوت النسب منهما جميعا او بشمول العدم اعني عدم ثبوته من واحد منهما اصلا وان لم يكن الافتراق مما حكم
به الشرع كما في مسئلة الخارج من غير السبيلين حيث اتفق القولان على وجوب التطهير اعني الوضوء او غسل المخرج وعلى الافتراق
اعني كون الواجب احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما ينافي وجوب الاخر فالقول الثالث ان كان قولا
بشمول العدم اعني عدم وجوب شيء منهما كان باطلا مبطلا للاجماع السابق وان كان قولا بشمول الوجود اعني وجوبهما جميعا
لم يكن باطلا لعدم استلزامه ابطال الاجماع ولزم من هذا ان الحكم بانه اذا اشترك القولان في حكم واحد شرعي كان القول
الثالث مستلزما لابطال الاجماع ليس على اطلاقه واما الثاني وهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا باكثر من محل واحد
فاختلاف القولين انما يتصور بثلثة اوجه الاول ان يكون احدهما قائلا بثبوت الحكم في صورة معينة وعدم ثبوته في الصورة
الاخرى والاخر قائلا بالعكس كقول ابي حنيفة رض بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لا بمس المرأة وقول الشافعي رح
بالانتقاض بالمس دون الخروج فالقول بالانتقاض بكل منهما او بعدم الانتقاض بشيء منهما لا يكون ابطالا لحكم شرعي مجمع
عليه الثاني ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في الصورتين وهو معنى شمول الوجود والاخر بالعدم فيهما وهو معنى شمول العدم فان
اتفق الشمولان على حكم واحد شرعي كتسوية الاب والجد في الولاية كان القول بالافتراق مبطلا للاجماع والا فلا كالقول بجواز
الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في احد الصورتين لعينها والعدم في الاخرى
والاخر قائلا بالثبوت في كلتا الصورتين فيكون اتفاقا على الثبوت في صورة معينة او بالعدم فيها فيكون اتفاقا على العدم
في صورة لعينها فيكون القول الثالث ابطالا للمجمع عليه كمسئلة الصلوة في الكعبة نفلا وفرضا ويحتمل هذه المسئلة ومسئلة
مساواة الابن والجد من القسم الثاني بتبيين ان ليس المراد بالاول ان يشترك القولان في حكم واحد شرعي وبالثاني ان
لا يشتركا فيه واما مسئلة بيع الملاقيح والبيع بالشرط فلا يخفى انها خارجة عن البحث فان للبائع بيع الملاقيح مسئلة
مجمع عليها والبيع بالشرط مسئلة مختلف فيها لا بعلق لاحدهما بالاخرى والبحث هو انه اذا سبق
في مسئلة اختلاف على قولين فاحداث قول ثالث هل يكون ابطالا للاجماع ام لا +

ان المختلف فيه اما حكم متعلق بمحل واحد

قوله واما مسئلة الربوا احد القولين فيها علية القدر مع الجنس والآخر الطعم مع الجنس والاخارج مع الجنس وهما لا يشتركان في امر واحد حقيقي هو حكم شرعي فان مفهوم احد الامرين واحد بحسب الاعتبار بل بحسب العبادة دون الحقيقة ومع ذلك فليست العلية حكما شرعيا لا يدرك بلا خطاب الشارع بل قد يستنبط نعم يمكن ان يقال ان القولين اتفقا على ان الربوا في غير الجنس وهذا حكم شرعي فالقول بعدم دخول الجنس في العلية رفع لذلك قوله فالتطهير واجب بالاجماع قد عرفت انه لا يصدق لا شيء من التطهير بمجمع على وجوبه اما غسل المخرج فلمخالفة ابي حنيفة رح واما غسل الاعضاء فلمخالفة الشافعي رح فلا يصدق ان احدهما واجب بالاجماع قوله ولو جعل الحكمان يعني لو اعتبر تركيب بين الحكمين في كل من القولين ليصير حكما واحدا بان يقال الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس حكم واحد لا حقيقة والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج حكم واحد للشافعي رح فهذان لا يشتركان في امر واحد وقع الاتفاق عليه حتى يكون مخالفته ابطالا للاجماع فان قيل قد اتفقا على احد الافتراقين اعني انتقاض الخروج دون المس او بالعكس فالجواب ما مر من انه مع كونه واحدا اعتباريا ليس بحكم شرعي فان قيل ينبغي ان يكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع على حكم شرعي هو بطلان صلوة من احتجم ومس فالجواب ان بطلانها ليس بمجمع عليه وانما قال فالذي يخطر ببالي لان الظاهر انه لا خلاف في بطلان الصلوة انما الخلاف في جهة البطلان فالحكمان متحدان لا تغاير بينهما اصلا وانما التغاير في العلة قوله واما الاجماع المركب فاعم من هذا اي مما يسمى بعدم القائل بالفصل لانه يشمل ما اذا كان احدهما قائلا بالثبوت في احد الصورتين فقط والآخر بالثبوت فيهما او بالعدم فيهما قوله

قوله وليس هواي صاحب البدعة الذي يدعو الناس اليها من الامة على الاطلاق لانه وان
كان من اهل القبلة فهو من امة الدعوة دون المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لامة المتابعة
المشهود لها بالعصمة قال شمس الائمة رح صاحب البدعة ان لم يكن يدعو اليها ولكنه مشهور بها قيل
لا يقبل لقوله فيما يضلل فيه واما فيما سواه فيقبله والاصح انه اذا كان مظهرا لها فلا يقبل لقوله اصلا والا
فالحكم كما ذكر قوله بالتعصب هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل الى جانبه قوله لا يجوز
بالمخالفة يعني في صورة عدم تمام الاجماع بناء على بقاء مخالف واحد قوله القرائن العصر عبارة
عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها وفائدة
ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث وقيل جواز الرجوع ودخول من ادرك عصرهم
من المجتهدين في اجماعهم ايضا وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع
وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع قوله محلوا الخلاف المتقدم بالنفي يعني اذا لم يكن على طريق
البحث عن المأخذ كما هو دأب المناظرة بل على ان يعتقد كل حقية ما ذهب اليه وعليه ائمة اهل الحديث
والشافعية وقد صح عن محمد رح انه لا يكون بالنفي ونقل عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى ما يشعر بالمنع
وذلك كبيع امهات الاولاد كان مختلفا بين الصحابة واجمع التابعون على انه لا يجوز فلو قضى
به قاض لا ينفذ عند محمد رحمه الله تعالى وروى الكرخي عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه لا ينفذ فقيل هذا
مبني على ان الاجماع لم ينعقد وقيل على ان فيه شبهة حيث ذهب كثير من العلماء الى انه ليس
باجماع قوله لكنه لم يبق اي لم يبق دليلا يعتقد به ولعل عبارة فخر الاسلام انه نسخ واعترض عليه
بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحي فواجب بجوازه فيما ثبت بالاجتهاد على معنى انه لما انتهى ذلك الحكم
بانتهاء المصلحة وفق الله المجتهدين الاتفاق على القول الآخر ورفع الخلاف وان لم يعرفوا

مدة الحكم وتبدل المصلحة قوله وهو ان ثبت الحكم اما الحكم الشرعي او الحكم الدنيوي لا ثبت يقينا لان الاجماع لا يكون فوق صريح
قول الرسول عليه السلام وهو ليس بحجة في مصالح الدنيا لقوله عليه السلام في قصة التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم وربما كان يترك
رأيه في الحروب بمراجعة الصحابة وقيل ثبت الحكم مطلقا لكن في الدنيوي يجوز نسخه لقلة بعد تبدل المصلحة واما الحكم الشرعي
المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا لا يكفر جاحده وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة
كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره وسياتي فيه تفصيل واستدل على افادة الاجماع ثبوت الحكم بوجوه
من الكتاب والسنة منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى و
نصله جهنم وجه الاستدلال انه اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بضمه الى مشاقة الرسول التي هي كفر فيحرم اذ لا يضم مباح الى
حرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه فان قيل لفظ الغير مفرد لا يفيد العموم فلا يلزم
حرمة اتباع كل ما لا يغاير سبيل المؤمنين بل يجوز ان يكون غير سبيل المؤمنين هو الكفر والتكذيب تلك بل هو عام بالاضافة
الى الجنس بدليل صحة الاستثناء قطعيا ولو سلم فيكفي الاطلاق فان قيل السبيل حقيقة في الطريق الذي يمشى فيه فهو غير مراد
اتفاقا وليس حمله على الطريق الذي اتفق عليه الامة من قول او فعل او اعتقاد اولى من حمله على الدليل الذي اتفقوا عليه قلنا اتباع
غير الدليل وان كان هو القياس داخل في مشاقة الرسول اي مخالفة حكمه اذ القياس ايضا مستند الى نص وح
يلزم التكرار فان قيل لو عم لزم اتباع المباحات واسناد الحكم الى الدليل الذي اسند المؤمنون اجماعهم اليه قلنا خص ذلك
للقطع بانه لا يلزم المتابعة في المباح وان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لا لكونه مما ساقه اليه الدليل
مثلا ايمان المؤمنين بالله ونبوة موسى عم لا يعد اتباع اليهود وذلك كما خص المؤمنون بالمجتهدين الموجودين في عصر
فان قيل يجوز ان يراد بسبيل المؤمنين في متابعة الرسول او مناصرته او الاقتداء به او فيما صار به مؤمنين وهو الايمان
به وقد نزلت الآية في طعمة بن ابيرق حين سرق ورعا وارتد ولحق بالمشركين اجيب بان العبرة للعمومات
والاطلاقات دون خصوصيات الاسباب والاحتمالات والثابت بالنصوص ما دلت ظواهرها ولم يعرف
عنه قرينة وقد يقال ان التمسك بالظواهر ووجوب العمل بها انما ثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلائل
المانعة عن اتباع الظن واعترض المتهم رحمه الله تعالى بانه يجوز ان يكون سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول عليه السلام ويكفي
في صحة العطف تغاير المفهومين وجوابه انا لا نمنع ذلك من جهة انه لا يصح العطف بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام
لا مخصص له فيثبت بانه ان الرسول عليه السلام مع ان حمل الكلام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على
التكرار وتغاير المفهومين لا يرفع التكرار كما في قوله اتبعوا القرآن وكتاب الله والتنزيل ونحو ذلك قوله

قوله ولا يكون ايضا ان يكون سبيل المؤمنين حكما لا يدخل فيما اتى به النبي صلعم هذا مما لا حاجة اليه في الاستدلال
وعلى تقدير كونه غير ما اتى به الرسول عليه السلام لا يدخل اتباع ما اتى به الرسول صلعم في الوعيد لان عطف اتباع غير سبيل
المؤمنين على مخالفة الرسول صلعم والحاق الوعيد بها قرينة ظاهرة على ان اتباع ما اتى به الرسول صلعم لا يدخل في الوعيد
وان كان غير سبيل المؤمنين وعلى هذا لا حاجة الى ما اشرتم من ان جزء الشيء لا يعبر عنه مع انه اخر التعين على بطلانه جمهور المتكلمين
بهذه الآية على حجية الاجماع مع ان ما اتى به النبي عم على تقدير دخوله في سبيل المؤمنين يصدق عليه انه سبيل المؤمنين فلا يدخل
تحت الوعيد الوعيد على اتباع سبيل لا يكون سبيل المؤمنين لان معنى غير سبيل المؤمنين غير ما يصدق عليه انه سبيل المؤمنين لا غير
هذا المفهوم والا لكان كلما اخبر من جزئيات الاحكام الاجماعية غير سبيل المؤمنين قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا اثبت
لجميع الامة العدالة وهي تقتضي الثبات على الحق والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله تعالى تنافي
الكذب والميل الى الجانب الباطل والاخفاء في انها ليست ثابتة لكل واحد من الامة فتعين المجموع والا لم تكن الشاهدة حقيقة هو الخبر
بالصدق واللفظ مطلق يتناول الشهادة في الدنيا والآخرة فيجب ان يكون في الامة حقا وصدقا فيجب الحكم بالخبر للشهادة على
الناس قوله وكل الفضائل منحصرة في التوسط تقديره هذا الكلام ان الخالق تعالى وتقدس ركب في الانسان ثلث قوى احداها
مبدأ ادراك الحقائق والشوق الى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة المنطقية والعقلية
والنفس المطمئنة والملكية والثانية مبدأ جذب المنافع وطلب الملائم من المآكل والمشارب وغير ذلك ويسمى القوة الشهوية
والبهيمية والنفس الامارة والثالثة مبدأ الاقدام على الاموال والشوق الى التسلط والترفع وهي القوة الغضبية
والسبعية والنفس اللوامة ويحدث من اعتدال الحركة للاولى الحكمة وللثانية العفة وللثالثة الشجاعة فماهيات الفضائل
هي هذه الثلثة وما سوى ذلك فانما هو من تفريعاتها وتركيباتها وكل منها محشوش بطرفي افراط وتفريط بمازوملتان
اما الحكمة فهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس لها وما عليها
واشار اليه بقوله تعالى ومن يؤتى الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا واخرها بجزئه وهي استعمال القوة الفكرية بالارادة
فيما لا ينبغي كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغي كمخالفة الشرائع نعوذ بالله من علم لا ينفع وتفريطها البلادة

التي هي تعطيل القوة الفكرية بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة واما الشجاعة فهي انقياد السبعية للناطقة
في الامور ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور الهائلة حتى يكون فعلها جميلا وصبرها محمودا و
افراطها المسمى بالاقدام على ما لا ينبغي وتفريطها الجبن اي الحذر عما لا ينبغي واما العفة فهي انقياد البهيمية للناطقة ليكون
تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقة ليسلم عن استعباد الهوى اياها باستحكام اللذات وافراطها الخلاعة والفجور اي الوقوع في
ازدياد اللذات على ما يجب وتفريطها الخمود اي السكوت عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع ايثارا لاخلاقه
فالاوساط فضائل والاطراف رذائل واذا امتزجت الفضائل الثلثة حصلت من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فهذا
الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة واليه اشير بقوله عليه السلام خير الامور اوساطها والحكمة في النفس البهيمية بقدر البدن
الذي هو مركب النفس الناطقة لتصل بذلك الى كمالها اللائق بها ومقصدها المتوجه اليه وفي السبعية كسر سبعيته وقهرها ورفع
السداد المتوقع من استيلائها وشرط التوسط في افعالها لئلا يستبد الناطقة في هواها وتفرقاتها عن كمالها ومقصدها
وقد مثل ذلك لفارس استردف سبعا وبهيمة للاصطياد فان انقياد السبع والبهيمة للفارس واستعمالها على
ما ينبغي حصل مقصود الكل بوصول الفارس الى الصيد والسبع الى الطعمة والبهيمة الى العلف والاهلاك الكل فتوله
النفس الحيوانية اراد بها ما هو اعم من البهيمية والسبعية واما الكلام في ان هذه الثلثة نفوس متعددة او نفس واحدة مختلفة
بالاعتبارات ام قوى وكيفيات للنفس الانسانية فموضعه علم آخر قوله واما غيره من الآيات فدلالته على ان اتفاق
مجتهدي عصر واحد حجة قطعية ليست بقوية اما قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس الآية فلان الظاهر ان الخطاب
للصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين على ما يشعر به قوله لن يضروكم الا اذى ولان الضلال في بعض الاحكام بناء على
الخطاء في الاجتهاد وبعد بذل الوسع لا ينافي كون المؤمنين العالمين بالشرائع المتمثلين بالاوامر خير الامم ولان المعروف
والمنكر ليسا على العموم اذ رب منكر لم ينهوا عنه لعدم الاطلاع عليه ولان المعروف والمنكر بحسب الرأي والاجتهاد ولا يلزم
ان يكون كذلك في الواقع وبعد تسليم جميع ذلك لا دلالة قطعا على قطعية اجماع المجتهدين من عصر واما قوله تعالى وكذلك
جعلناكم امة وسطا الآية فلان العدالة لا تنافي الخطاء في الاجتهاد اذ لا فسق فيه بل هو ما جور ولان المراد
كونهم وسطا بالنسبة الى سائر الامم ولانه لا معنى لعدالة المجموع بعد التقطع لعدم عدالة كل من الآحاد وبعد التسليم لا دلالة
على قطعية اجماع المجتهدين من عصر قوله وما ذكر من الاخبار قد يستدل على حجية الاجماع بان الاخبار في عصمة الامة
عن الخطاء مع اختلاف عباراتها وكون كل منها خبر واحد قد تظاهرت حتى صارت متواترة المعنى بمنزلة شجاعة علي في
وجود حاتم فاجاب بان بلوغ مجموعها حد التواتر غير معلوم ولا يخفى ان مثل هذا يرد على كل ما ادعي تواتر معناه قوله فانا اذا ذكرنا
الدوران مع التتبع على قطعية الاجماع ستة وجه صحيح الاول ان الله تعالى حكم بالمال بين الاسلام بحيث لا يكون شيء من احكامه

من احكامه مهملا ولا شك ان كثيرا من الحوادث مما لم يتبين بصريح الوحي فيجب ان يكون مندرجا تحت الوحي بحيث لا يصل
اليه كل واحد وح اما ان لا يمكن للامة استنباطه وهو باطل اذ لا فائدة في الادراج او يمكن لغير المجتهدين منهم خاصة
وهو باطل بالضرورة فيتعين استنباطه للمجتهدين وح اما ان يستنبطه قطعا ويقينا كل مجتهد وهو باطل لما بينهم من الاختلاف
او جميع المجتهدين الى يوم القيامة وهو ايضا باطل لعدم الفائدة فيتعين استنباط جمع من المجتهدين ولا دلالة على
تعيين عدد معين من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد وح لا يترجح البعض على البعض فيتعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر
واحد وح يكون اتفاقهم بيانا للحكم ومبنية عليه فيجب اتباعه للادلة الدالة على وجوب اتباع المبينة هذا غاية هذا الكلام
وللقائل ان يقول وجوب الاتباع لا يستلزم القطع واليقين ما ذكر لا يدل على حجية اجماع مجتهدي كل عصر لجواز ان يكون
الحكم المندرج في الوحي مما يطلع عليه واحد او جماعة من المجتهدين في عصر آخر قبله او بعده وايضا كمال الدين هو التفحص على
قواعد العقائد والتوقيف على اصول الشرائع وقوانين الاجتهاد ولا ادراج كل حكم كل حادثة في القرآن والمصرح بحصول الاتفاق
المتفق عليها نوعين احدهما ما اتفق عليه جميع الناس والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر
وظاهر انا لا نحصر في ذلك لان ما لم يتفق عليها جميع الناس بل بعضهم اقسام كثيرة لا تدخل تحت الحصر ثم ذكر في النوع
الاول تطويلا وتفصيلا لا دخل له في المقصد الا بيان ان ما اتفق عليها المجتهدون في عصر يجب على اهل ذلك
العصر قبوله كما ان المتفق عليها بين الجميع يجب قبولها وثبوتها في نفس الامر بمنزلة المتواترات والمجربات قوله وايضا
قوله تعالى فلولا نفر من كل الآية لقائل ان يقول هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف المتفقهة حجة على غير الفقهاء
والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وايضا وجوب العمل لا يستلزم القطع وكذا الكلام في قوله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم على انه لو صح ما ذكره لزم ان يكون قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره
حجة قطعية لكونه مبنية على الحكم في ذلك العصر قوله وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم الآية لقائل ان يقول المراد
عدم الاضلال بالاجبار الى الكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كثيرا ما يقع اخطاء جماعات العلماء وايضا هذا لا ينفي وقوع الضلال والذهاب الى
غير الحق من النفس او من الشيطان وانما ينفي وقوع الضلال من الله تعالى وايضا لو اجري على ظاهره لزم ان لا يخطأ جماعة
من العلماء قط ولا دلالة على تعيين جميع المجتهدين من عصر قوله وايضا قوله تعالى ونفس وما سواها الآية الواو للقسم و
معنى تنكير نفس التكثير وقيل المراد نفس آدم ومعنى الهام الفجور والتقوى افهامها وتعريف حالهما والتمكين من الاتيان بهما
ومعنى تزكيتها انماؤها بالعلم والعمل ومعنى تدسيتها نقصها او اخفاؤها بالجهالة والفسوق وليس معنى الهام الفجور والتقوى
ليعلم كل خير وشر ولا اختصاص لذلك بالنفس الزكية فكيف بجميع المجتهدين من امة محمد في عصر والعجب من المصرح

كيف ردّ هذا الاستدلال القوم بانها ليست قطعية الدلالة على كون الاجماع حجة قطعية وأورد عليه ما لا دلالة فيه على المطلوب به
من الوجوه والمناقشة هذه الوجوه بالكتاب مما التفق له في آخر عهده ولا يوجد في النسخ القديمة وقد يقال ان مراده الاستدلال بمجموع
الآيات المذكورة لا بكل واحدة وذلك مع انه خلاف ظاهر كلامه يستقيم ادلة دلالة المجموع اليه قطعا قوله وايضا العلماء استدلال
جيد الا ان حاصله راجع الى ما سبق من ان الاحاديث الدالة على حجية الاجماع متواترة المعنى والقوم قد منع ذلك ثم لما كان هنا
مظنة ان يقال ان العلماء لم يتفقوا على ذلك بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب الا ان منهم من خالف ونفى ان الحجة انما هو اجماع
اهل المدينة او العترة اجاب بان ما ادعى كونه حجة اخص الاجماعات لانه اجماع جميع المجتهدين في عصر عند دخل فيهم المجتهدون من
اهل المدينة والعترة بخلاف اجماع اهل المدينة او العترة فانه لا يستلزم اجماع الكل فيه لقرائن انه قد لا يوجد في العصر مجتهد من العترة
او لا يطلع عليه كما في القرن الثالث وما بعده فلا يكون اخص ولا يدل اجماعهم على مطلوبنا لان دليلهم اشتمال اجماع العترة على
قول الامام المعصوم بل الجواب ان المراد اتفاق علماء اهل السنة والجماعة والا فقد خالف كثير من اهل الاهواء والبدع
قوله ثم الاجماع على مراتب فالاولى بمنزلة الآية والخبر المتواتر يكفر جاحده والثانية بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده والثالثة
لا يضلل جاحده لما فيه من الاختلاف قوله وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل وسبب فخر الاسلام الى انه يجوز نسخ الاجماع
بالاجماع وان كان قطعيا حتى لو اجتمع الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز وا المختار عند الجمهور هو التفصيل على ما اشار اليه
المصرح وهو ان الاجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد بما سبق من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ
به والمختلف فيه يجوز تبديله كما اذا اجمع القرن الثاني على حكم يروى فيه خلاف من الصحابة ثم اجمعوا بانفسهم او اجمع من
بعدهم على خلافه فانه يجوز لجواز ان ينتهي مدة الحكم الثابت بالاجماع فيوفق الله تعالى اهل الاجماع للاجماع على خلافه وما قيل
ان انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ فمختص بما يتوقف على الوحي والاجماع ليس كذلك والمصرح قد تسامح عن اطلاق لفظ
النسخ الى لفظ التبديل محافظة على ظاهر كلام القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به قوله واما الخامس ففي السند
الناقل جميعا في بحث واحد لانهما سببان فالاول سبب ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن
سند من دليل او امارة لان عدم السند يستلزم الخطاء اذ الحكم في الدين بلا دليل خطاء ويمتنع اجماع الامة على الخطاء وايضا
اتفاق الكل من غير داع يستحيل عادة كالاجماع على اكل طعام واحد وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث ودرمة
المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا ثم اختلفوا في السند فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون قياسا وانه واقع كالاجماع على
خلافة ابي بكر رضي الله عنه قياسا على امامته في الصلوة حتى قيل رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لامر ديننا افلا
نرضاه لامر ديننا وذهب الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك واما جواز كونه خبرا واحدا فمتفق
عليه كذا في عامة الكتب وقد وقع في الميزان واصول شمس الائمة السرخسي ان المذكورين خالفوا في الظني قياسا كان او خبرا
واحدا ولم يجوزوا الاجماع لا عن قطعي لانه ظني فلا يبتنى الا على قطعي لان الظن لا يفيد القطع وجوابه ان كون الاجماع
حجة ليس مبنيا على دليله اي سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة وهداية لاحكام الشرع والدليل على بطلان
مذهبهم انه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم قطعيا بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي

يقتضي ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلا لوقوعه لغوا قلنا المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا لا بمعنى
انه لا يثبت حكما ولا يوجب امرا مقصودا في شيء من الصور اذ التاكيد ليس بمقصود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا
فهو يفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو يفيد التاكيد كما في النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون لغوا بين الادلة
واعلم انه لا معنى للنزاع في جواز كون السند قطعيا لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان
وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا لان الحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور فيه نزاع لان اثبات الثابت مح
قوله واما الناقل نقل الاجماع اليناقد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن
يوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدلائل المذكورة قال الامام الغزالي رح وجوب العمل بخبر الواحد ثبت اجماعا وذلك فيما
نقل عن النبي عليه السلام واما فيما نقل عن الامة الاجماع فلم يدل على وجوب عمل به نص ولا اجماع ولم يثبت صحة القياس في اثبات
اصول الشريعة هذا هو الاظهر ولسنا نقطع ببطلان من تمسك به في حق العمل واستدل بان نقل الظني مع تخلل الواسطة بين
الناقل والنبي عليه السلام يوجب العمل فنقل القطعي اولى واجيب بان خبر الواحد لما صار ظنيا لواسطة مشتبهة في الناقل والا فهو
في الاصل قطعي كالاجماع بل اولى اذ لا شبهة لاحد في ان الخبر المسموع من النبي عليه السلام حجة قطعا قوله الركن الرابع
في القياس هو في اللغة التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل اي قدرتها بها وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساوي
به وقد يعدى بعلى لتضمين معنى الابتناء كقولهم قاس الشيء على الشيء وفي الشرع مساواة الفرع للاصل في علة حكمه وذلك لان اولة
الاحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة فالمقصد اثبات ذلك الحكم في ذلك المحل لثبوته في محل آخر لقياس هذا به فكان هذا
فرعا وذلك اصلا لاحتياجه اليه وابتنائه عليه ولا يمكن ذلك في كل شيئين بل اذا كان بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك
في الحكم ويسمى علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها فيه مح لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل ظن
مثل الحكم في الفرع وهو المط وقد وقع في عبارة القوم انه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع لعلة متحدة واعترض عليه بانه
منقوض بدلالة النص وبانه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم في الاصل لانتقاله عنه
ولو سلم فالثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد الاوصاف وتعدد المحال فالمص رح زاد تقييد العلة بما يدرك بمجرد
اللغة احترازا عن دلالة النص وفسر تعدية حكم الاصل باثبات حكم الاصل مثل حكم في الفرع وبهذا خرج الجواب عن الاعتراضات
المذكورة الا انه تعرض لبعضها على التفصيل على ما اشير اليه قوله والمراد بالاصل المقيس عليه فان قلت تفسير الاصل والفرع بالمقيس
عليه والمقيس يستلزم الدور لتوقف معرفتهما على معرفة القياس قلت ليس هذا تفسير الاصل والفرع بل بيانا لما صدقا عليه اي المراد
بالاصل المحل الذي يسمى مقيسا عليه لا نفس الحكم ولا دليله على ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذا في الفرع مثلا اذا قسنا
الذرة على البر في حرمة الربوا فالاصل هو البر والفرع هو الذرة لا ثبوتها عليه في الحكم لا يقال فيخرج عن التعريف
قياس المعدوم على المعدوم لان الاصل ما يبتنى عليه غيره والفرع ما يبتنى على غيره والمعدوم ليس بشيء لانا نقول لفظة
ما عبارة عما هو اعم من الموجود والمعدوم اعني المعلوم ولو سلم فالوجود في الذهن كاف في الشيئية قوله بل الشعر بمبانيه
في الاصل فيه بحث لان معنى التعدية في اللغة جعل الشيء متجاوزا عن الشيء ومتباعدا عنه ولا يخفى ان التعدية في اصطلاح التصريف

وما ان نقل فما ذكرنا في القياس
فصل الركن الرابع في القياس
وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع
بعلة متحدة لا بدرك بمجرد اللغة اي
اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع
لمشابهة بينهما عليه وبالفرع المقيس
المراد بالاصل المقيس عليه وبالتعدية توجب ان الاصل
فقد قيل عليه ان التعدية
الحكم في الاصل وهو باطل لان التعدية
في اصطلاح الفقهاء المعنى الذي ذكرنا ولو
لا تشعر بعدم بقائه في الاصل بل تشعر
بقائه في الاصل في وضعها اللغوي لا

٢٧٣

اي ان تعدية الفعل اي ان
لا تقتضي الفعل اي ان
ايضا كما هو متحقق بالفاعل بل يتحقق
لا تقتضي ذلك الفاعل فالمراد بيان
بل يثبت في الفرع ايضا فلا حاجة الى ان
يقال تعدية الحكم المتحد لان التعدية لا يمكن
الا ان يكون الحكم متحدا من حيث النوع
واما الاختلاف يكون باعتبار المحل وقوله
لا يدرك بمجرد اللغة احتراز عن دلالة النص
وذكر بعد القيد واجب لاتفاق العلماء على
فرق بين دلالة النص و
القياس

مجازا وسنقول وانه لاحاجة الى هذا الاعتذار بعد تفسير التعدية باثبات مثل الحكم على ما سبق ولا الى الاعتذار عن ترك قيد التحد بانه
لا يمكن تعدية الحكم الا اذا كان متحدا بالنوع وذلك لانه مبني على ان يكون التعدية حقيقة هنا وهذا باطل ولا تصور التعدية في الاحكام
والانتقال على الاوصاف **قوله** وبعض اصحابنا ذكر فخر الاسلام ان ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص
جعل الفرع نظيرا له في حكمه لوجوده فيه وقال الا الحكم الثابت بتعليل النص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه لغالب
الرأي على احتمال الخطأ وهذا صريح في ان العلة ركن وتعدية حكم وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل اي تبيين العلة في
الاصل ليثبت الحكم في الفرع فذهب المص رح الى ان مراده ان العلم بالعلة ركن القياس اي ما يقوم به وتحصيل هذا تحصيل وتبيين
انه هل يراد بالركن نفس ماهية الشيء على ما اشار اليه في الميزان من ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما
يتوقف عليه اثبات الحكم شرائط الاركان وثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب اليه بعض المحققين من ان
اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه لكن لا يخفى
انه لا حاجة الى هذا التقدير الى ما ذكره من ان المراد بالعلة لان نفس هذه الامور الاربعة مما يتوقف عليه تحقيق القياس وجوده
في نفسه فان قيل قد ذكر فخر الاسلام رح ان من جملة شروط القياس تعدية الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو
نظيره ولا نص فيه وشرط الشيء متقدم عليه فكيف يكون اثرا له واجيب بان المراد ان كون التعدية حكم القياس واثره شرط
له وان التعدية شرط للعلم بصحة القياس لا للقياس لنفسه **قوله** وهذا احسن من جعل القياس تعدية هذا ظاهر على تفسيره التعدية
باثبات الحكم في الفرع اذ يصح ان يقال دليل اثبات حرمة الربوا في الذرة هو القياس ولا يصح ان يقال هو اثبات حرمة
الربوا فيه **قوله** لان مثبت الحكم هو الله تعالى غير واف بالمقصود لانه يبنى على هذا التقدير ان لا يجعل شيء من الادلة مثبتا للحكم بل يجعل
مظهرا على ما ذهب اليه المحققون من ان مرجع الكل الى الكلام النفسي والاوجه ما سبق من ان حكم الفرع يثبت بالنص او
الاجماع او الدلالة او القياس بيان العموم الحكم في الفرع وعدم انقصاصه بالاصل وهذا واضح ثم الاظهر ان يفسر التعدية بالاتيان
والاظهار على ما ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله تعالى ان القياس اتيانه مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر **قوله**
او اصحاب الظواهر لقوة اي القياس بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها
من التعليلات والاصول الدينية واليه ذهب النواجي او بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية خاصة اما الامتناع عقلا واليه ذهب
بعض الشيعة والنظام واما الامتناع سمعا واليه ذهب داود والاصفهاني ثم اختلف القائلون بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا لئلا يخلو
الوقائع عن الاحكام اذ النص لا يفي بالحوادث الغير المتناهية وجوابه ان اجناس الاحكام وكلياتها متناهية بخبر التنصيص عليها بالنصوص
والجمهور على انه جائز ثم اختلفوا فذهب الشهرواني والقاساني الى انه ليس بواقع والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا في ثبوته فقيل بالنقل
وقيل بالسمع ثم اختلف القائلون بالسمع فقيل بدليل ظني وقيل قطعي وبه يشعر كلام المص رح حيث استدل عليه بدلالة نص الكتاب بالسنة
المشهورة وبالاجماع **قوله** وان كان المراد بالكتاب اللوح المحفوظ عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما هو لوح من درة بيضاء طوله
ما بين السماء والارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب وعند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات على ما سيأتي عليه منه
ينطبع العلوم في عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى وعلى هذا الاستدلال ولو كان المراد بالكتاب المبين هو القرآن

هو القرآن فلا استدلال فيه على القراءة المشهورة لان قوله تعالى ولا حبة في ظلمات الارض
ولا رطب ولا يابس مجرور معطوف على ورقة في قوله وما تسقط من ورقة الا يعلمها اي ما تسقط
من رطب ولا يابس وفسره ابن عباس رضي الله تعالى عنهما بمثبت وغير مثبت ولا نفي
للتعميم المراد في مثل قولهم ما ترك فلان من رطب ولا يابس الا جمعه نعم لو حملت
قراءة الرفع على الابتداء دون العطف على محل من ورقة لكان فيه تمسك ويحتاج الى ما
ذكر من الجواب وهو ان كل شيء فرض فهو كائن في القرآن معنى وان لم يكن فيه لفظا على
على ما ذكره في قوله تبيانا لكل شيء فحكم المقيس مذكور فيه معنى وهو لا ينافي كون القياس
مظهرا على انه لو صح تمسكهم لزم ان لا يكون غير القرآن حجة فان قيل الكل في القرآن الا
انه لا يعلمه الا النبي عليه السلام او اهل الاجماع قلنا فليكن فيه حكم القياس ولغيره المجتهد
قوله اولاد السبايا جمع السبية بمعنى مسبية يعني انهم اتخذوا الجواري سريات فولدت
لهم اولادا غير بخيار **قوله** فلم يجز اثباتها بما فيه شبهة احتراز عن الاجماع اذ لا شبهة
فيه واما خبر الواحد فهو بيان من جهة الشارع قطعي في الاصل وانما تمكنت الشبهة في طريق
الانتقال الينا وهذا بخلاف حقوق العباد فانها تثبت بما فيه شبهة كالشهادات بعجزهم
عن الاثبات بالقطعي **قوله** بخلاف امر الحرب حاصله انا انما نمنع العمل بالرأي والقياس
فيما لم يكن فيه العمل بالاصل ويكون من حقوق الله تعالى ولا يكون مدركا بالحس ولا بالعقل
اذ لو ادرك به صار قطعيا **قوله** ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار
رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكم ومنه سمي الاصل الذي يرد اليه النظائر عبرة وهذا

الى نظيره وهو العبرة لهم اولاد اغير بخيار **قوله** فلم يجز اثباتها بما فيه شبهة احتراز عن الاجماع اذ لا شبهة
فيه واما خبر الواحد فهو بيان من جهة الشارع قطعي في الاصل وانما تمكنت الشبهة في طريق
الانتقال الينا وهذا بخلاف حقوق العباد فانها تثبت بما فيه شبهة كالشهادات بعجزهم
عن الاثبات بالقطعي **قوله** بخلاف امر الحرب حاصله انا انما نمنع العمل بالرأي والقياس
فيما لم يكن فيه العمل بالاصل ويكون من حقوق الله تعالى ولا يكون مدركا بالحس ولا بالعقل
اذ لو ادرك به صار قطعيا **قوله** ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار
رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكم ومنه سمي الاصل الذي يرد اليه النظائر عبرة وهذا

يشمل الالفاظ والقياس العقلي والشرعي ولا شك ان سوق الآية للالفاظ فيدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة فان قيل الاعتبار
هو الالفاظ وحقيقة تتبع الشيء بالتأمل على ما يشهد به الاستعمال ونقل ائمة اللغة وقد يستعمل في القياس في الامور العقلية كما يقال في
اثبات الصانع اعتبر بالدار هل يمكن حدوثها بغير صانع فما ظنك بالعالم ولا يفهم احد من مثل اعتبر قس الذرة بالحنطة قلنا لو سلم فيدل
على ثبوت القياس الشرعي بطريق دلالة النص على ما يشهد به فالتعليل الدال على ان قضية المذكورة قيل الامر باعتبار علة لوجوب الالفاظ
بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو بمعنى القياس الشرعي وفيه نظر لان الفارض صريح الشرط والجزاء لا يقتضي
العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الالفاظ هي القضية السابقة غاية ما في الباب ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل
على ان كلما من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ما ذكره من التحقيق مما يشكك فيه الافراد من العلماء فكيف يحصل من
دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وذريعة انه لا عموم في الآية ولو سلم فقد خص منه ما ينتفي فيه
شرائط القياس وما تعارضت فيه الامثلة وصيغة الامر يحتمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب مع الحاضرين فقط والتقييد بعض
الاحوال والازمنة فكيف يثبت بذلك وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح في كل زمان وجوابه ان اعتبروا في معنى افعلوا الاعتبار وهو
عام وتخصيص البعض بالعقل لا يقدح في كونه قطعيا وعلى تقدير عدم العموم قالاطلاق كاف ولفظ اولي الابصار يعم المجتهدين بالاتفاق و
لا عبرة بباقي الاحتمالات والاما صح التمسك بشيء من النصوص قوله ولما كان الامر للايجاب الظن ان الامر للاباحة والتقييد بالصفقة المذكورة
للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكنه لما لم يقل بمفهوم الصفة ولم يمكنه ان يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منفيا بحكم الاصل
اذ الاصل هو الجواز لزم المصير الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف بمعنى ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية المماثلة فيه واجبة كما ان
اخذ الرهن جائز والقبض فيه واجب فان قلت معنى كون الامر للايجاب ان المأمور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب
لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا لاخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده ان الامر ينصرف الى رعاية الوصف وهي واجبة كما انه قيل اذا بعتم
الحنطة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا قوله وايضا حديث معاذ فانه مشهور يثبت به الاصول فان قلت الاجتهاد قد يكون
بغير القياس المستنازع فيه كالاستنباط من النصوص الخفية الدلالة او الحكم بالبراءة الاصلية او القياس المنصوص العلة ولو سلم فلا دلالة
على الجواز بغير معاذ قلت الاستنباط بالمنصوص مما يوجد في الكتاب والسنة وكذا البراءة الاصلية على تقدير تسليم احتياجها الى الاجتهاد
لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فبقي القياس وهو مطلق فلو اقتصر على منصوص العلة لما سكت الشارع
لبقاء كثير من الاحكام وهي التي تبتني على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ رضي الله عنه انما كان باعتبار اجتهاده فيثبت
في غيره بدلالة النص وقد قال عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة قوله وقد روينا في آخر باب السنة احاديث يدل على
انه عليه السلام كان يقول في بعض الاحكام بالقياس وهي وان كانت اخبار آحاد الا ان جملة الامر بلغت حد التواتر وهي
انه عليه السلام كان يعلل بالقياس وربما يجعل وجه الاستدلال انه عليه السلام كان يذكر بعض الاحكام بعللها ولو لم يجز الحاق
غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه لما كان لذكر العلل فائدة وقد يجاب عنه بان ذكر الاحكام بعللها لا يوجب صحة العمل بالقياس
بل فائدتها معرفة الحكم والعلة تعافانها اوقع في النفس وادخل في القبول ولا يلزم ان يكون دليلا لصحة القياس قوله
وعمل الصحابة اشارة الى دليل على حجية القياس بوجهين احدهما ان ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة رضي الله تعالى عنهم العمل

ولما كان الامر للايجاب
والمتبع مباح لم يصرف الى قوله مثلا بمثل
اسالم وقت الايجاب الى قوله مثلا بمثل
قوله وقد سبق قريبا ان يجعل كما في
الى القبض حتى يصير القبض شرطا لا شرطا
هذه الحال شرطا والمراد بالمثل المقدار لانه
روي اليد بيد لا يكون ثم قال الفضل
الفضل على القدر لانه
يحكم النص وجوب المساواة ثم اخر منه بناء على
ثبوت المساواة تقديرا وهي ناقلة وهذا يدل
في سائر الكيلات والموزونات

اعتبر الحنطة والشعير واوصيته ان الشيخ
معاذ رضي الله عنه على قوله فاعتبر واوصيته قال
عليه السلام لما بعث معاذا الى اليمن فقال له بم تحكم قال
بكتاب الله تعالى قال فان لم تجد في كتاب
الله قال اقضي بما قضى به رسول الله عليه السلام قال فان لم تجد
الله قال اقضي بما قضى به رسول الله عليه السلام قال فان لم تجد
فان لم تجد بما قضى به رسول الله قال اجتهد برأيي فقال عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول
رسول الله لما يرضي به رسوله * وقد روينا ما يوقف قياس
عند عليه السلام * في آخر كتاب السنة وهو قوله
عليه السلام لو كان على ابيك دين ومعنى
قضية الصائم * وعمل الصحابة وهذا ظاهر
اي في القياس

العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل ذلك احاد او العادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون الا عن
دليل قاطع على كونه حجة وان لم نعلمه بالتعيين وثانيها ان علمهم بالقياس ومباحثتهم فيه بترجيح البعض على البعض
مشهور وشائع من غير نكير فهذا وفاق واجماع على حجية القياس وما نقل من ذم الرأي عن عثمان وعلي وابن عمر
وابن مسعود رضي الله عنهم انما كان في البعض لكونه في مقابلة النص او لعدم شرائط القياس وشيوع الافتيات الكثيرة
بلا انكار مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بها لظهورها لا بخصوصياتها **قوله** لان وجود الشيء
او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فيه نظر لانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة وبغداد وعدم جبل احد وابات
وبحر من الزئبق مع انه لا دليل عليها الا ان الاصل في الوجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والاصل في العدم
هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالجملة الحكم بالبراءة الاصلية شائع فيما بين العلماء بحيث لا يصح انكاره
على ما سبق في مفهوم الشرط والصفة **قوله فصل** في شرائط القياس عبارة فخر الاسلام
رحمه الله تعالى في الشرط الاول ان لا يكون الاصل فيه مخصوصا بحكم نص خص به لا يكون المقيس عليه
منفردا بحكمه لسبب نص آخر دال على الاختصاص وذلك كما اختص خزيمة بين الناس لقبول شهادته
وحده ويقال خص زيد بالذكر اذا ذكر هو دون غيره وفي عبارة الفقهاء خص النبي عليه السلام بكذا وكذا
في الكشاف اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك واما استعمال الباء في المقصود عليه فقليل كما في قولهم
مازيد الا قائم انه للتخصيص زيد بالقيام لكنه مما تبادر اليه الوهم كثيرا حتى انه يحيل الاستعمال الشائع على القلب
فلذا عبر المصنف عبارة فخر الاسلام الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة
الواحد بخزيمة رضي الله عنه لقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه وذلك انه شهد للنبي عليه السلام في ابتياعه
السلام او في الاعرابي ثمن ناقته او اداء باع ناقته على اختلاف الروايتين وذلك التخصيص ثبت بطريق الكرامة
او باعتبار انه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول عليه السلام بناء على ان خبره عليه السلام بمنزلة
المعاينة **قوله** وان لا يكون معدولا به اي معدولا به لانه من العدول وهو لازم ولا يبعد ان يحيل من العمل
وهو الصرف فيكون متعديا **قوله** فانه ينافي ركن الصوم فان قيل فكيف صح قياس الوقاع ناسيا على الاكل
في عدم فساد الصوم قلنا لم نثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان الصوم الناسي في الاكل

انما كان باعتبار انه غير جائز لا باعتبار خصوصية الاكل **قوله** وكتقوم المنافع جعله من امثلة المعدول عن القياس لان القياس
عدم تقوم المعدوم اذ القيمة تنبئ عن التعادل ولا تعادل بين ما يبقى وما لا يبقى لكنه ثبت في الاجارة لقوله تعالى وآتوهن اجورهن
وقوله تعالى اخبارا على ان تاجرني ثماني حجج وقوله عليه السلام اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه وجعله فخر الاسلام من امثلة كون الاصل
مخصوصا بالحكمة وهو ايضا مستقيم بل التحقيق ان الشرط الثاني مغن عن الاول لكونه من اقسامه على ما ذكره الآمدي في الاحكام من ان
المعدول به عن سنن القياس ضربان احدهما ما لا يعقل معناه وهو اما ان يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده
او لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ به كاعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء
ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر او لا كضرب الدية على العاقلة **قوله** وان يكون المعدى
فيه اشعار بانه يشترط ان لا يكون حكم الاصل منسوخا اذ لا تعدية لما ليس بثابت **قوله** بابد الاصول الثلاثة اشارة الى ان حكم الاصل
لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس لانه ان اتحدت العلة في القياس فذكر الواسطة ضائع وان لم تتحد يبطل احد القياسين لانبنائه
على غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربوا لعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شيء آخر على الذرة
فان وجدت فيه العلة اعني الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضائعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم يوجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء
علة الحكم **قوله** من غير تغيير اي لا يغير في الفرع حكم الاصل من اطلاقه او تقييده او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم وانما يقع التغيير باعتبار المحل
وباعتبار ضرورته ظنيا في الفرع **قوله** الى فرع متعلق بمحذوف اي وان يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر معدى الى فرع
هو نظيره ولا يستقيم تعلقه بالمعدى المذكور لفظا للفصل بالاجنبي واما معنى فلانه لا يفيد اشتراط كون الفرع نظير الاصل ولا اشتراط كون
الاصل حكما شرعيا موصوفا بما ذكر في جميع الصور لان معناه انه يشترط ان يكون الحكم المعدى الى فرع هو نظيره حكما شرعيا ثابتا بابد الاصول
الثلاثة **قوله** فلا يثبت اللغة بالقياس يعني اذا وضع لفظ للمسمى مخصوص باعتبار المعنى ليوجد في غيره لا يصح لنا ان نطلق ذلك
اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا او شرعيا او عرفيا وذلك كاطلاق الخمر على غير العصير من المسكرات احتج المخالف
بالدوران والالحاق بالقياس الشرعي واجيب بانه يشترط في الدوران صلوح العلية وهو ممنوع ههنا فان علة اطلاق اللفظ على المعنى حقيقة
هو الوضع لا غير وبيان العمدة في حجية القياس الشرعي هو الاجماع ولا اجماع ههنا ويرد على المتمسكين بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
على ما حققه المصنف من دلالة النص وجوابه انا لا نسلم ان رعاية المعنى سبب للاطلاق بل هي سبب للوضع وترجيح الاسم على الغير على ما سبق
ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة على ما ذهب اليه الشافعي من استعمال الفاظ الطلاق في العتاق وبالعكس
لاشتمالها على ازالة الملك وما ذكره ان وجوب الحد على اللائط قياسا على الزاني فانما هو قياس في الشرع دون اللغة او هو قول
بدلالة النص وكذا ايجاب الحد لغير الخمر من المسكرات وقد توهم بعضهم ان امثال ذلك قول بجريان القياس في اللغة وليس كذلك
وههنا بحث وان اشترط كون حكم الاصل شرعيا اما ان يكون في مطلق القياس وهو باطل لان قياس السمار على البيت في التحريم
بجامع التأليف وقياس كثير من الاقذية على الخل في الحرارة بجامع الحلاوة وامثال ذلك مما ليست ماهية شرعية لا يتوقف على كون
حكم الاصل شرعيا وهو ظاهر واما ان يكون في القياس الشرعي وح لا معنى لتفريع عدم القياس في اللغة على ذلك وهذا ايضا ظاهر
والتحقيق ان هذا شرط للقياس الشرعي على معنى انه يشترط فيه كون حكم الاصل حكما شرعيا اذ لو كان حسيا او لغويا لم يجز لان المعتبر

اثبات حكم شرعي للمساواة في علة ولا يتصور الا بذلك فلو قال النبيذ شراب مسكر فيوجب الحد كما يوجبه الخمر او كما يسمى خمرا
كان باطلا من القول خارجا عن الانتظام وهذا مبني على ان القياس لا يجري في اللغة ولا في التقليبات من الصفات والافعال
وفائدة تظهر فيما اذا قاس النفي بالنفي فاذا لم يكن المقتضي ثابتا في الاصل كان نفيا اصليا والنفي الاصلي لا يقاس عليه النفي
الطارئ وهو حكم شرعي ولا النفي الاصلي لثبوته بدون القياس بلا جامع وقد ذكر في كثير من المسائل وهذا القول الناظر لا بد من
بيان المقتضي في الاصل وما ذلك الا ليكون النفي حكما شرعيا وقد سبق بعد من ذلك في فصل المطلق والمقيد **قوله** لكن لا يحمل اي لفظ
الخمر على سائر الاشربة مجازا عند ارادة معناه الحقيقي في ذلك الاطلاق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا ان يطلق مجازا على شراب
يخامر العقل فيشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز **قوله** وهي في الاصل مقيدة بعدم التساوي يعني ان الحكم في الاصل حرمة مقيدة
بالتساوي بالكيل فان قيل قد اثبت الحرمة في بيع القلي بغيره وبيع الدقيق بالحنطة مع انها لا تفيد بالكيل قلنا اطلاق الانتهاء
بالكيل انما جاء من صنع العبد وهو القلي والطحن لا باثبات الشرع والشرع انما اثبتها متناهية بالمساواة كيلا اعني قبل القلي والطحن
قوله والتساوي بالعد وغير معتبر شرعا قيل عليه ان التساوي بالوزن معتبر شرعا وهو كاف في انتهاء الحرمة **قوله** لان عذره اي عذر
الخطأ دون عذر النسيان لامكان الاحتراز عن الخطأ بالتثبت والاحتياط بخلاف النسيان فانه متساوي محض جبل عليه الانسان **قوله**
لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه اعترض بان عدم الاحتياج الى القياس لا ينافي صحته والاستدلال به قصدا الى
تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثير في كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص
والاجماع والقياس **قوله** وان كان مخالفا فباطل كقياس القتل العمد على الخطأ واليمين الغموس على المعقدة في ايجاب الكفارة فانه مخالف
لما روي انه قال عليه السلام خمس من الكبائر لا كفارة فيهن وعد منها الغموس وقتل النفس بغير حق **قوله** وان لا يغير حكم النص فالاطعام
هو جعل الغير طاعما سواء كان على وجه الاباحة او التمليك فاشتراط التمليك قياسا على الكسوة تغيير لحكم النص وكذا تقييد رقبة الكفارة
بالمؤمنة تغيير للاطلاق المفهوم من النص وهذا الكلام ظاهر في ان المراد تغيير حكم النص في الجملة سواء كان هو النص في حكم الاصل
او غيره وان قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين وقوله تعالى فتحرير رقبة ليس لبيان حكم الاصل بل هو حكم الفرع فعلى هذا الحاجة الى
هذا القيد لان اشتراط عدم النص في الفرع مغني عنه لان معناه عدم نص دال على الحكم المتعدي او عدمه وههنا النص دال على عدم
الحكم المتعدي في الفرع لان الاطلاق يدل على اجزاء مجرد الاطعام على سبيل الاباحة واجزاء الرقبة الكافرة وانه لا يشترط التمليك والايمان
وقد يقال يجوز ان يغير القياس حكم نص لا يدل على ثبوت الحكم في الفرع ولا على عدمه وفيه نظر وعبر فخر الاسلام عن هذا الشرط بان
يبقى الحكم في الاصل بعد التعليل على ما كان قبله ثم قال وانما اشترط ذلك لان تغيير حكم النص في نفسه بالرأي باطل ثم مثل
بهذه الامثلة وغيرها قصدا الى ان فيها تغيير النص بالرأي فيفهم الشارحون انها امثلة لعدم بقاء حكم النص المعلل على ما كان قبل التعليل
فاعترضوا بان المغير في هذه الامثلة انما هو حكم النص في الفرع لا في الاصل **قوله** كذا السلم الحال في الحديث من اراد منكم ان يسلم
فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وجوز الشافعي رح السلم الحال قياسا على المؤجل بجامع دفع الحرج باحصار المبيع
مكان العقد وروده القياس بوجهين احدهما ان النص يدل على عدم مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية اتفاقا او الزاما ولا
عبرة بالقياس المغير لحكم النص الا ان مخالفة المفهوم ثبتا في خبر الواحد غير قادحة في صحة القياس عند الشافعي رح وثانيهما ان محل البيع

يجب ان يكون مثلوكا مقدورا للتسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود الا ان الشرع
رخص فيه باقامة ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا
عنها فحكم الاصل اعني السلم الموجل يشتمل على جعل الاجل المعلوم خلفا عن وجود المسلم
فيه عن القدرة عليه وفي قياس السلم الحال عليه تغيير لهذا الحكم لانه ليس فيه جعل
الاجل عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس تعدية الحكم من غير تغيير
وقد يقال ان معنى اقامة الخلف مقام الاصل هو جعل الخلف كانه هو الاصل فباعتبار
حقيقة الاجل يكون تحقيقا كذلك لا تغييرا ويكون اولى بالجواز لكونه مصيرا الى الاصل
دون الخلف وعدولا عما هو خلاف مقتضى العقد اعني الاجل وربما يحتاج الى اقامة
على عقد السلم دليل على ان ما عنده مستحق حاجة اخرى فيكون بمنزلة المعدوم كالماء المستحق
للشرب في جواز التيمم وفيه نظر اور بما يكون لرفع الحرج في احضار المبيع وتحصيله
من الاعراض فلا تتعين الحاجة الضرورية **قوله** وانما كان تغييرا وجه السؤال انكم
جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا على العين بعلة دفع حاجة الفقير وهذا
التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وحاصل الجواب ان تغيير هذا
النص الحقيق بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في عنوان ارزاق العباد وايجاب
الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة والعبادة
خالص حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداء وانما يصرف اليهم الغنائم بحقوقهم

الحقوقهم والجاز العدة ارزاقهم ولا خفاء في ان حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف
اليهم مع ان حقهم في مطلق المالية دل ذلك جواز الاستبدال وانما هم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وعلم ان ذكر اسم الشاة انما
هو لكونها اليسر على من وجب عليه الزكوة لان الابقار من جنس النصاب اسهل ويده اليه وصل ولكونها معيار المقدار الواجب ذبحها ليعرف القيمة
فان قيل ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اجيب بان التعليل انما وقع لحكم آخر وهو كون
الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة
لان المراد به صلاحية حديث بعد ما كانت باطلة في الامم السابقة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ ولهذا كان تقبيل المقربين بالاحتراق
وايضا محال التصرفات انما تعرف شرعا كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر ولما كان هذا حكما شرعيا علله بالحاجة اي بحاجة الفقير الى الشاة
او بكونها واقعة لحاجة لتعدي الحكم الى قيمة الشاة وتجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهي للحاجة اوقع فصار
الحاصل ان ههنا حكما هو وجوب الشاة وآخر هو جواز الاستبدال وثالثا هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في هذا الحكم
اي صلاحية الشاة للصرف وليس فيه اي في هذا الحكم تغيير بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما يكون بالنص اي بدلالة النص الامر
بايفاء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر هو صلاحية الشاة للصرف ليس فيه اي في ذلك الحكم الآخر تغيير النص اصلا اذ لا نص
يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار التغيير مع التعليل لا بالتعليل والمتنع هو التغيير بالتعليل لا معه فقوله بالنص خبر صار ومجاوزا
حال او هو خبر صار بالنص خبر بعد خبر فعلى ما ذكره المصنف صار الاصل وهو الشاة والفرع القيمة والحكم الصلاحية والعلة الحاجة ولما كان
مخالفا لظاهر عبارة فخر الاسلام حيث جعل الفرع هو سائر الاموال والعلة التقوم اورد ما شرحها تنبيها على ان العلة قد تعتبر من جانب المصرف
وهي الحاجة وقد تعتبر من جانب الواجب وهو التقوم وان المستبدل به يجوز ان يعتبر نفس القيمة وح لا معنى للتعليل بالتقوم وان يعتبر
مالية القيمة فيعلل بالتقويم والمقصد واحد وهو صلاحية صرف الشاة وغيرها فان قلت كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على
صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاحية غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلت لا معنى لجواز الاستبدال
الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا الا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد
ما كانت هذه الصلاحية باطلة في الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية
ولا بد من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتبر في وقع الحاجة
حتى لو اسكن الفقير داره مدة مثله الزكوة لم يجز فالحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حقا لله تعالى او لاد
من صلوحها للصرف الى الفقير ثانيا فتعين الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس
على الشاة وقد اعترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء فصار
حوائجهم وهو الدراهم او الدنانير المخلوقة ثمنا للاشياء على الاطلاق وسيلة الى الارتزاق **قوله** وذكر الاصناف وجه السؤال انكم جوزتم
صرف الزكوة الى صنف واحد قياسا على صرفها الى الكل لعلة الحاجة وفي هذا التعليل تغيير النص الدال على كون الزكوة حقا لجميع الاصناف
والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للتمليك وليس كذلك لما مر من ان الزكوة خالص حق الله تعالى ابتداء وانما يصير للفقير بقاء
بدوام اليد فيكون اللام للعاقبة دون التمليك وانما حاولنا ذلك على غيره لان كون اللام للعاقبة مجاز بعيد لا يصار اليه الا عند

في الابتداء لله تعالى وفي البقاء للفقير الى القيمة بيان ان الصدقة ليست في الابتداء حق الفقير حتى يتغير الواجب من غير ارادة المالك تغييرا حقيقيا من شكل الى شكل مع العلم بان الاصل ثم ذكر اصحابنا في الاصناف بعد المصارف قال الاضافة بعد المصارف للفقراء قوله انما الصدقات للفقراء الآية وذكر ولان اللام للعاقبة لا للتمليك وانما يذكر الاصناف ليس المراد بها الجمع لما عرفت ان حرف التعريف اذا دخل على الجمع يبطل الجمعية ويراد به الجنس والفقهاء في هذا الموضع لا يريدون الجمع لكان المراد جمعا مستوعبا فيعتاد ان يجمع الصدقات جميع الفقراء وليس كذلك وغير مراد اجماعا وليس في وسع

اصحاب ان يجمع جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يحرم واحد

بجوهر القرآن وقد الكن حمل اللام على الاختصاص والدلالة على ان المصارف انما هي هذه الاصناف لا غير
بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم الصالحون لصرف المسهم واصرف او لم يصرف فبالصرف الى
البعض لا يتغير كون الكل مصارف وانما يلزم التغير لو كان اللام للتمليك فيفيد ان الزكوة ملك لجميع الاصناف
فيكون صرفها الى البعض صرف ملك الشخص الى غيره ثم تقرير المصنف للشيخ عن ضعف لانه قد سبق ان بطلان
الجمعية وثبوت الحكم على الجنسية انما يكون عند تعذر الاستغراق فلا معنى لتعليل عدم امكان ان يراد بالفقراء الجميع
ببطلان الجمعية اولا وتعذر الاستغراق ثانيا ففي العبارة تسامح وايضا المطلب ههنا جواز الصرف الى بعض الاصناف
وهذا لا يتفاوت بكون لام الفقراء للجمعية او الجنسية فلا يدخل لما ذكر ان الفقراء للجنس في اثبات كون اللام
للمعاقبة دون التمليك بجواز ان يلتزم الخصم بطلان الجمعية للجنس ويدعي كون الزكوة ملكا لاجناس المذكورة و
لا يدفع الا ما ذكرنا قوله على انه ان اريد هذا اي توزيع جميع الصدقات على جميع الفقراء يلزم بطلان مذهب
الشافعي لانه لا يقول بوجوب الصرف الى جميع افراد كل صنف بل الى جمع منها فان قلت اذا كان اللام للاستغراق
كان المعنى كل صدقة لكل فقير وهذا اظهر بطلانا فلم عدل الى توزيع الجميع على الجميع قلت لانه ربما يدعي ان معنى الاستغراق
الشمول والاحاطة بمعنى المجموع وان مقابله الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد بالآحاد فابطل ذلك ايضا وسكت
عما هو ظاهر البطلان قوله واستعمال الماء لازالة النجاسة يعني ان المقصود هو الازالة لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار
على قطع موضع النجاسة او حرقه وكون الماء آلة صالحة لازالة النجاسة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا فيتعدى
الى كل مائع يشاركه في ذلك كونه مزيلا يتضمن امرين طهارة المحل وعدم تنجس الآلة بالملاقاة والا لما وجدت
الازالة بل الزيادة فان قيل بل الحكم بطهارة المحل لخاصية في الماء اذ لو كان لازالته لوجب ان يشارك
جميع المائعات المزيلة في رفع الحدث قلنا الحكم بالطهارة بالماء عن الحدث بمعنى زوال المانع الشرعي ليس
بمعقول اذ العضو طاهر لا يتنجس بشيء ومن شرط القياس كون المعنى معقولا قيل ولو سلم انه معقول فلم لا يجوز
مباحا لا بالي بنجاسته ولا يلحق به حرج بخلاف سائر المائعات وفيه نظر اما اولا فلانه لا عبرة بالفرق بعد تحقق
العلة وهي الازالة واما ثانيا فلانه منقوض برفع الحدث فان قيل قد ذكر في بحث المناقضة ان التطهير بالماء
معقول وفي الهداية ان غير المعقول هو الاقتصار على الاعضاء الاربعة واما ازالة الحدث فمعقول قلت
ياتي جوابه في بحث المناقضة وذكر فخر الاسلام هو ان الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج في صيرورته مطهرا الى

مطهرا الى الفيئة بخلاف التراب فانه يلوث الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلوة فيقتصر الى الفيئة
فان قيل هب ان قلع الخبث وازالته بالماء معقول الا انه يتضمن امرا غير معقول وهو علم تنجس الماء باول
الملاقات قلنا لا باس بذلك بعد كون المعنى معقولا لانه تلزم ضرورة دفع الحرج **قوله** وهو ان لا يتحصل كل ما
يصل اليه لنفي الشمول لا لشمول النفي **قوله** ولان الماء مطهر طبعا تعليل لمعقولية ازالة الماء للخبث ووجه
لفرط لطافته وخفة ازالته وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيزول به الحدث والخبث جميعا بخلاف سائر
المائعات فانه مطهر باعتبار القلع فيزول به الخبث لا بناء على الرفع والقلع دون الحدث لعدم
معقوليته ثبوتا وزوالا **قوله** ويشكل بالعلامة وهي ما يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده
ولا وجوبه كالاذان للصلوة والاحصان للرجم يعني ان تعريف العلة بالمعرف للحكم ليس بمانع لدخول
العلامة فيه قيل ولا جامع للخروج المستنبطة عنه لانها عرفت بالحكم لان معرفة علية الوصف متاخرة عن
طلب علية المتاخرة عن معرفة الحكم فلو عرفت الحكم بها كان العلم بها سابقا على معرفة الحكم فيلزم
الدور وجوابه ان المعرف للعلة المتقدم عليها هو حكم الاصل والمعرف بالعلة المتاخر عنها هو حكم الفرع فلا دور
فان قيل هما مثلان يشتركان في الماهية ولوازمها قلنا لا ينافي كون احدهما اجلى من الآخر بعارض
قوله بل في الوجوب الحادث لقائل ان يقول الوجوب الحادث على زعمكم للخطاب انما يحدث بعد ثابت
يكون اثر الشيء اثر الشيء آخر هو فعل حادث كالقتل مثلا وجوابه اشار اليه من ان معنى تاثير الخطاب
التقديم فيه انه حكم تترتب على العلة وثبوته عقيبها وعلى هذا لا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب التقديم ويكون معنى
تاثير العلة تاثيرها في تعلق الخطاب بافعال العباد **قوله** وكل من جعل العلل العقلية موثرة بذواتها يجعل
العلل الشرعية كذلك فان قلت كون الوقت موجبا لوجوب الصلوة والقتال لوجوب القصاص
ونحو ذلك مما لا يذهب اليه عاقل لان هذه اعراض وافعال لا يتصور منها ايجاد وتاثير قلت معنى
تاثيرها بذواتها ان العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على
ايجاب من موجب كذا في كل ما يتحقق عندهم انه علة **قوله** كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب فان
قلت كثير من العلل الشرعية مما كانت متحققة قبل صدور الشرع من غير ان يوجد عقيبها الوجوب
كالوقت مثلا قلت معنى كلامه ان كل شيء جعله الشارع علة لحكم فمعنى ذلك انه حكم بانه كلما وجد ذلك الشيء

وهو ان لا يتحصل
من الاصل اليه وهو ان الماء مطهر لكونه
فيزول بسببه ما كان ازالة الحدث غير معقولة وجب التيمم كما في الماء
فان قيل لما كان ازالة الحدث غير معقولة ** العلة قبل المعرف يشكل بالعلامة
الباب في فصل ان تعريف العلة بالمعرف للحكم ليس بمانع لدخول العلامة فيه
واحتلفوا في تعريف العلة بالمعرف للحكم ليس بمانع لدخول العلامة فيه
وجود الحكم وقالوا العلل الشرعية كما سموها لانها ليست في الحقيقة موثرة بل
الله تعالى انما جعلها معرفات للاحكام لا موثرات فيها
ان الفصل بين الاحكام مرجعه الى العلل كالملك الى الشرائع والقصاص
بين ان الفصل بين الاحكام مرجعه الى العلل كالملك الى الشرائع والقصاص
بين الاحكام هو بين الرق
بين

لیشرائط یوجد الحکم عقیبه بایجاب الله تعالی قبل ورود الشرع لا حکم بالعلیة فلا وجوب عقیب وجود ذلک الشیء **قوله** الا ان یقال بالنسبة الینا یعنی ان الموجب للاحکام هو الله تعالی الا ان الایجاب لما کان غیبا عنا ونحن عاجزون عن درکها شرع الله تعالی العلل موجبات للاحکام فی حق العمل ونسب الوجوب الیها قیاما بین العباد **قوله** فمن انکر التعلیل فقد انکر النبوة لان تعلیل نبوة النبی علیه السلام باهتداء الخلق لازم لها وکذا تعلیل اظهار المعجزة علی ید النبی علیه السلام بتصدیق الخلق وانکار اللازم انکار للملزوم لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم **قوله** والوصف المناسب یجلب نفعا او یدفع ضررا قریب مما ذکره الامام فی المحصول انه الوصف الذی یفضی الی ما یجلب للانسان نفعا او یدفع عنه ضررا وفسر النفع باللذات او ما یکون طریقا الیها والضرر بالالم او ما یکون طریقا الیه وقد یفسر المناسب بالوصف الملائم لافعال العقلاء فی العادات والاول قول من یجعل الاحکام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحکم والمصالح والثانی قول من یابی ذلک وقال القاضی الامام ابو زید المناسب بالوصف عرض علی العقول تلقته بالقبول یعنی اذا عرض علی العقل ان هذا الحکم الشرعی لاجل هذه المصلحة یکون ذلک الحکم موصلا الی تلک المصلحة عقلا ویکون تلک المصلحة امرا مقصودا عقلا ولا یخفی ان ما ذهب الیه الجمهور من ان القتل العمد العدوان وصف مناسب لوجوب القصاص والاسکار لحرمة الخمر ونحو ذلک کما صرح فی التقسیم المذکور یستقیم

لا يستقيم على هذه التفاسير اذ ليس القتل مثلا مما يجلب نفعا او يدفع ضررا ولا هو ملائم لافعال العقلاء ولا هو مقصود من وجوب القصاص
فلذا قال المص وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي فاحاله على الغير لانه لا يستقيم على تفسير المص بل التفسير الذي ذكره الآمدي
في الاحكام وهو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من
شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من
شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ويمكن ان يفسر ما ذكره الامام ابو زيد بهذا المعنى اي
المناسب هو الذي اذا عرض على العقل انه يلزم من ترتب الحكم على حصول ما هو المقصود منه يقبله وانما عدل عنه الآمدي لانه انما يصلح للمناظر
للمناظر اذ ربما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسبا بالنسبة الي وليس الاحتجاج بقبول الغير علي اولى من العكس ويمكن
ان يقال المراد عامة العقول ولذا ذكره بلفظ الجمع **قوله** الاصل في النصوص عدم التعليل اختلفوا في ذلك على اربعة مذاهب فقيل الاصل عدم
التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل الاصل التعليل بوصف
كمن لا بد من دليل يميزه من بين الاوصاف ونسب ذلك الى الشافعي رحمه الله وقد اشتهر فيما بين اصحابه ان الاصل في الاحكام هو التعبد
دون التعليل والمختار ان الاصل في النصوص التعليل وانه لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة ومع ذلك لا بد قبل التعليل وايضا
من دليل يدل على ان هذا النص الذي يريد استخراج علته معلل في الجملة لان الظاهر ان الاصل في النصوص التعليل انما يصح للدفع
دون الالزام وفي المذهب الثالث لا حاجة الى ذلك بل يكفي ان الاصل في النصوص التعليل وجه الاول ان النص موجب للحكم
بعينه لا العلية اذ العلل الشرعية ليست من مدلولات النص والتعليل فنقل الحكم من الصيغة الى العلة التي هي من النص بمنزلة المجاز من
الحقيقة فلا يصار اليه بدليل وايضا التعليل اما بجميع الاوصاف وهو ممتنع لان المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل في الفرع
ضرورة التغاير والتمايز في الجملة واما بالبعض وهو ايضا باطل لان كل وصف عينه المجتهد محتمل لعليته وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال
لا بد من دليل يرجح البعض فان قيل هنا قسم آخر وهو التعليل بكل وصف اقتنا اما ان يراد كل وصف على الاطلاق
فيستلزم تعدية الحكم الى جميع المحال اذ ما من شيئين الا وبينهما مشاركة في وصف ما او يراد كل وصف صالح للعلية واضافة الحكم
فيفضي الى التناقض اي التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر على ما سيجيء فلذا لم يتعرض هنا لهذا القسم ووجه الثاني
ان الادلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين
التعليل بكل وصف الا ان يقوم مانع كمخالفة نص او اجماع او معارضة اوصاف ووجه الثالث انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا بكل واحد لان
منها ما هو قاصر يوجب حجر القياس وقصر الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد فيوجب التعدية على الفرع وهذا تناقض فتعين البعض وايضا اختلاف
الصحابة في الفروع باختلافهم في العلة يدل على اجماعهم على ان علة الحكم هو البعض دون المجموع او كل واحد والبعض محتمل فلا بد له من مميز
وحينئذ التعيين والتميز الى الدليل لا ما يكون الاصل هو التعليل وبهذا يخرج الجواب عن الدليل الثاني على القول الاول فلهذا اقتصر المص على جواب الدليل الاول
وجه الجواب ظاهر وللقائل ان يقول لا نم ان التعليل بالقاصرة يوجب عدم التعدية بل غاية انه لا يوجب التعدية ولا يدل الا على ثبوت الحكم في المنصوص فعلى تقدير
التعليل بكل وصف يثبت التعدية بالمتعدية ويكون القاصرة لتأكيد الثبوت في الاصل ويدل على ذلك انا اوجبنا من ان يفرق بين التقدير بعلل
عند الشافعي رحمه الله تعالى بالتثنية مع تعدي وجوب التعيين الى المعلوم **قوله** نظيره اي نظير الاصل المذكور في قوله عليه السلام الذهب

الاصل في النصوص عدم التعليل للتعبد كما قال عليه السلام الفرق بين الطوافين ليس بنجس لانا نطوف علينا والطوافات

الاصل في النصوص عدم التعليل لان عدم تحقق ما يصلح للعلة بالطوارئ لان النص موجب بصيغته لا بالعلة وان التعليل بكل الاوصاف محال وبالبعض يحتمل وعدم البعض اي بكل وصف صالح لغوا

الا ان يقال ان كل وصف صالح للعلية والعلة داعية الى التعليل ولا نص يوجب الحكم بصيغته

٢٨٥

جواب عن قوله لان النص موجب بصيغته اي لا بالعلة اي فرق ان النص موجب للحكم بصيغته اذ ذاك بل الداعي الى الحكم هو العلة والتعليل لاثبات الحكم في الفرع جواب آخر عن قوله لان النص موجب بصيغته اي لم ان النص موجب للحكم بصيغته في الاصل لا في الفرع بل في الفرع وجب الحكم بسبب العلة ونحن انما نفي الاثبات الحكم في الفرع لا في الاصل وعند الشافعي معلل بالبعض دون البعض للاوصاف متعددة وبعضها مرفوض لكل وصف يوجد في الحوادث وعدمها وعند الاكثر وذلك اي ما قال الشافعي رحمه الله بدون الاول اي ما قال الشافعي رحمه الله ان هذا النص معلل في الجملة احتمال

يشترط ايوجد الحكم عقيبه بايجاب الله تعالى قبيل ورود الشرع لا حكم بالعلية فلا وجوب عقيب وجود ذلك الشيء **قوله** الا ان يقال بالنسبة الينا يعني ان الوجوب للاحكام من الله تعالى الا ان الايجاب لما كان غيبا عنا ونحن عاجزون عن دركها شرع الله تعالى العلل موجبات للاحكام في حق العمل ونسب الوجوب اليها فيما بين العباد **قوله** فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة لان تعليل نبوة النبي عليه السلام بابتداء الخلق لازم لها وكذا تعليل اظهار المعجزة على يد النبي عليه السلام بتصديق الخلق والانكار اللازم انكار للملزوم لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم **قوله** والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا قريب مما ذكره الامام في المحصول انه الوصف الذي يفضي الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وفسر النفع باللذات او ما يكون طريقا اليها والضرر بالالم او ما يكون طريقا اليه وقد يفسر المناسب بوصف الملائم لافعال العقلاء في العادات والاول قول من يجعل الاحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح والثاني قول من ينفي ذلك قال القاضي الامام ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول يعني اذا عرض على العقل ان هذا الحكم الشرعي لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة عقلا ويكون تلك المصلحة امرا مقصودا عقلا ولا يخفى ان ما ذهب اليه الجمهور من ان القتل العمد العدوان وصف مناسب لوجوب القصاص والاسكار لحرمة الخمر ونحو ذلك على ما صرح في التقسيم المذكور لا يستقيم

لا يستقيم على هذه التفاسير اذ ليس القتل مثلا مما يجلب نفعا او يدفع ضررا ولا هو ملائم لافعال العقلاء ولا هو مقصود من وجوب القصاص
فلذا قال المص وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي فاحاله على الغير لانه لا يستقيم على تفسير المص بل التفسير الذي ذكره الآمدي
في الاحكام وهو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من
شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من
شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ويمكن ان يفسر ما ذكره الامام ابو زيد بهذا المعنى اي
المناسب هو الذي اذا عرض على العقل انه يلزم من ترتب الحكم على حصول ما هو المقصود منه يقبله وانما عدل عنه الآمدي لانه انما يصلح للمناظر
للمناظر اذ ربما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسبا بالنسبة الى وليس الاحتجاج بالقبول الغير على اولى من العكس ويمكن
ان يقال المراد عامة العقول اذ ذكره بلفظ الجمع **قوله** الاصل في النصوص عدم التعليل اختلفوا في ذلك على اربعة مذاهب فقيل الاصل عدم
التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل الاصل التعليل بوصف
كمن لا بد من دليل يميزه من بين الاوصاف ونسب ذلك الى الشافعي رح وقد اشتهر فيما بين اصحابه ان الاصل في الاحكام هو التعبد
دون التعليل والمختار ان الاصل في النصوص التعليل وانه لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز
من دليل يدل على ان هذا النص الذي يريد استخراج علته معلل في الجملة لان الظاهر ان الاصل في النصوص التعليل انما يصح للدفع
دون الالزام وفي المذهب الثالث لا حاجة الى ذلك بل يكفي ان الاصل في النصوص التعليل وجه الاول ان النص موجب للحكم
بصيغته لا لعلته اذ العلل الشرعية ليست من مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة التي هي من النص بمنزلة المجاز من
الحقيقة فلا يصار اليه بدليل وايضا التعليل بالجميع الاوصاف وهو صحيح لان المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل في الفرع
ضرورة المغايرة والمغايرة في الجملة واما بالبعض وهو ايضا باطل لان كل وصف عينه المجتهد محتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال
لا بد من دليل يرجح البعض فان قيل هنا قسم آخر وهو التعليل بكل وصف اقتنا اما ان يراد كل وصف على الاطلاق
فيستلزم تعدية الحكم الى جميع المحال لزوما من شيئين الا وبينهما مشاركة في وصف ما او يراد كل وصف صالح للعلية وهو ضافة الحكم
فيفضي الى التناقض في التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر على ما سيجيء فلذا لم يتعرض هنا لهذا القسم ووجه الثاني
ان الادلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين
التعليل بكل وصف الا ان يقوم مانع كمخالفة نص او اجماع او معارضة اوصاف ووجه الثالث انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا بكل واحد لان
منها ما هو قاصر يوجب حجر القياس وقصر الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد فيوجب التعدية على الفرع وهذا تناقض فتعين البعض وايضا اختلاف
الصحابة في الفروع باختلافهم في العلة يدل على اجماعهم على ان علة الحكم هو البعض دون المجموع او كل واحد والبعض محتمل فلا بد له من مميز
وحينئذ التعيين والتميز الى الدليل لا يمكن الا بالنص كون الاصل هو التعليل وبهذا يخرج الجواب عن الدليل الثاني على القول الاول فلهذا اقتصر المص على جواب الدليل الاول
ووجه الجواب ظاهر والقائل ان يقول لا نم ان التعليل بالقاصر يوجب عدم التعدية بل غاية انه لا يوجب التعدية ولا يدل الا على ثبوت الحكم في المنصوص فعلى تقدير
التعليل بكل وصف يثبت التعدية بالمتعدية ويكون القاصر مؤكدا لثبوت في الاصل ويدل على ذلك ما اوهم من ان بعض الفروع يوافق المتقدمين يعلل
عند الشافعي رح تعالى بالتفنية مع تعدي وجوب التعيين الى المطعوم **قوله** نظيره اي نظير الاصل المذكور في قوله عليه السلام الذهب

الاصل في النصوص عدم التعليل الخ
لا بد من دليل كما قال عليه السلام الفضة بالفضة يعني تبيينه للناس الخ والمطلوب
يعني فعلم عليه السلام على ان هذا النص معلل وان عدم تبيينها معلل
بالطواف لان النص موجب بعينه لا لعلة
وان التعليل بكل الاوصاف محال والبعض
محتمل وعند البعض هي علة بكل وصف
الا بالمانع لان كل وصف صالح لغاية
اي تعليل به والنص يوجب الحكم والعلة
جوابه عن قوله الخ

٢٨٥

تصحيح وتنقيح
الحكم بالصيغة يعني انه يظهر الحكم بصيغة
اخرى بل الداعي الى الحكم هو العلة
التعليل لاثبات الحكم في الفرع جواب
آخر عن قوله لان النص يوجب بصيغته
اي لم ان النص يوجب الحكم بصيغته
الاصل لا في الفرع بل في الفرع يوجب
الحكم بسبب العلة ولكن انما نص لاثبات
الحكم في الفرع لا في الاصل
معلل لا بدون دليل مميز لان بعض الاوصاف
متعد وبعضها قاصر فوضع كل وصف يدل الوجود
وعدمها وعند الاربع وذلك
الشافعي رح ولا بدون الدليل
اي مرتقال
اي ان هذا النص معلل في الجملة لاحتمال

بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد يوجب التعيين لان اليد آلة التعيين كما لا اشارة ولا احضار
وذلك من باب الربوا اي وجوب التعيين من باب منع الربوا والاحتراز عنه كوجوب المماثلة لانه لما شرط
في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا
عن شبهة الفضل الذي هو ربوا كما شرط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا
عن بيع النقدين الى غيره حتى وجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه
مع الحلول وذكر الاوصاف وحتى شرط الشافعي رح التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس
او اختلف ليحصل التعيين فثبت باجماعهم على تعدية وجوب التعيين الى غير النقدين ان نص الربوا اعلل في حق
التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللا في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى
الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل وهو معنى تعدية وجوب المماثلة اشد ثبوتا وتحققا من ربوا النسيئة وهي معنى
تعدية وجوب التعيين لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة وحقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهته
والحاصل ان تعليل هذا النص في ربوا النسيئة دليل على كونه معللا في ربوا الفضل وكونه معللا في ربوا النسيئة مستند الى
الاجماع والنص وهو قوله عليه السلام انما الربوا في النسيئة وان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الربوا والنسيئة
والمراد بالربوا شبهة الربوا وفي بيع النقد بالنسيئة شبهة الربوا فالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا
اجماعا وقد يكون التعليل آخر وينتهي بالآخرة الى النص او اجماع قطعا للتسلسل وليس في كلامهم ما يوهم ان كل تعليل
يتوقف على تعليل آخر حتى يتوهم ورود الاشكال الذي اورده المص رح من لزوم التسلسل او استغنائه بعض التعليلات
عن كون النص معللا وتقرير جوابه انا نشترط في العلة التأثير اي اعتبار الشارع جنسه او نوعه في جنس الحكم او نوعه
فكلما ثبت علية الوصف ثبت تأثيره وكلما ثبت تأثيره ثبت كون النص معللا في الجملة ضرورة انه قد اعتبر علية لنوع
الحكم المستفاد منه او لجنسه وعلة الجنس علة للنوع وربما يقال ان استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة او غير مؤثرة موقوف
على كون النص معللا فاثبات ذلك دور قوله هذا ما قالوا انما قال ذلك لما توهم من ورود الاشكال ولان اثبات
التعليل في ربوا النسيئة كاف في كون النص من النصوص المعللة في الجملة ولا حاجة الى باقي المقدمات لان وجوب التعيين والمماثلة
في الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق من شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع ويمكن ان يجاب بانه
على مذهب من لا يشترط ذلك على انه لا مناقشة في المثال وكيف وفيه الفرض والتقدير قوله الثاني اشارة الى نفي شرائط اعتبر

اعتبرها بالقسم في العلة وهي أن يكون وصفا لازما جليا منصوصا عليه ليس بمركب ولا حكم شرعي حتى لا يجوز التعليل بالعارض لأن الفكاكه يوجب
انتفاء الحكم والجواب أن المعتبر صلاحية المحل للاتصاف به ولا بالخفي كرضا المتعاقدين في ثبوت حكم البيع وجوابه يأتي في فصل الاستحسان وهو أن
الخفي قد يكون أقوى والاعتبار بالقوة أولى ولا يعتبر المنصوص لما سبق مع جوابه ولا بالمركب من وصفين فصاعدا وإلا كانت العلة
صفة زائدة على المجموع ضرورة أن تعقل المجموع وتجعل كونه علة بناء على المجهول أو الحاجة إلى النظر المجهول غير المعلوم واللازم وهو كون
العلية صفة للمجموع باطل لأن صفة الكل إن لم يقم بشيء من الأجزاء لم يكن صفة له وإن قام فإما لكل جزء فيكون كل جزء علة والمقدر
خلافه وإما بجزء واحد فيكون هو العلة ولا يدخل سائر الأجزاء وإما بالمجموع من حيث هو المجموع وح إن لم يكن له جهة وحدة فظ وإن كانت تنتقل
الكلام إليها وإلى كيفية قيامها بالمجموع وتسلسل والجواب أنا نمنع لكون الوصف علة إلا قضاء الشارع بثبوت الحكم عند رعاية العلة
وليس ذلك صفة إيل جعله الشارع متعلقا به ولو سلم فالعلية وجهة الوحدة من الاعتبارات التي ينقطع النص فيها بانقطاع الاعتبار ولا يجوز التعليل
بحكم شرعي لأنه إما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا فلا يلزم تخلف المعلول أو متأخر فيلزم تقدم المعلول أو مقارن فيلزم التحكم إذ ليس حدهما أولى
بالعلية والجواب أن تأثير العلل الشرعية ليس بمعنى الإيجاد والتحصيل حتى يمتنع فيها التقدم أو التخلف ولو سلم فيجوز أن يكون أحد الحكمين صالحا للعلية من غير
عكس أو يكون إثبات بالدليل علية أحدهما دون الآخر فلا يلزم التحكم فظهر بطلان الأدلة على اشتراط الشروط المذكورة وقد ثبت بالأدلة السابقة حجية القياس
وصحة التعليل من غير فصل بين اللازم والعارض والجلي والخفي إلى غير ذلك فيثبت المطلوب ولا يكون إما العلة اسم جنس أن تعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه مثل
كون الخارج المستحاضة دم عرق منفجر إلا أن تعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات قوله لأن الحكم في الأصل ثابت بالنص إشارة إلى الجواب
عن استدلال الخصم وهو أن النص إذا كان معقولا فالحكم ثابت بالعلة دون النص لأنه لا معنى للعلة إلا ما يثبت به الشيء ولا شيء يثبت بها سوى الحكم
ولذا يتعدى إلى الفرع بأن يقال ثبت في الأصل بالعلة وهي موجودة في الفرع فيثبت فيه أيضا وعدم التعدي لا يصلح مانعا للإجماع على جواز
العلة القاصرة المنصوصة فأجاب بأن الحكم في الأصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى أو لم يكن جلي أو لم يعلل فيعد التعليل وإضافة إلى العلة لزم
بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص بمعنى علية الوصف كونه باعثا للشارع على شرع الحكم وإنما جاز التعدية على الفرع لما في التعليل من
تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتا لحكم الفرع وقيل حكم الأفضل يضاف إلى النص نفسه وإلى العلة في حق الفرع وهذا القدر من الاشتراك
كاف في القياس قوله وإنما يجوز التعليل احتجاج على امتناع التعليل بالعلة القاصرة وإنما جاز التعليل بغير المنصوصة لأن الشارع لما أمر
بالاعتبار المبني على التعليل مع ندرة العلة المنصوصة كان ذلك إذنا بإبيان علية الأحكام لأجل القياس فيبقى بيان العلية بالقاصرة على
الامتناع حتى يرد بها نص الشارع قوله إذ الفائدة الفقهية ليست إلا إثبات الحكم لقائل أن يقول إن أريد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق
بالفقه ونسبة إليه فلا نم انحصارها في إثبات الحكم لجواز أن يكون سرعة الإذعان وزيادة الاطمئنان بالأحكام والاطلاع على حكمة الشارع في شرعيتها
وإن أريد المسألة الفقهية فلا نم أن التعليل لا يكون إلا لأجلها لجواز أن يكون لفائدة أخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث وقد يقال إن دليل
الشرع لا بد من أن يوجب علما أو عملا والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظ ولا العمل لأنه واجب بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا
يعتبر في حقه التعليل المفيد للظن وجوابه أن التعليل بالقاصرة ليست من الأدلة الشرعية ولو سلم فيفيد الظن بالحكمة والمصلحة وهو يوجب سرعة الإذعان
وشدة الاطمئنان وهو الغرض المنقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة بنص ظني واعلم أنه لا معنى للنزاع في التعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوصة
لأنه إن أريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وإن أريد عدم الظن فيعد بالغلبة على رأي المجتهد علية الوصف القاصر ترجح عنده ذلك بأمارة معتبرة

دون الحكم في الأصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى أو لا وإنما يجوز التعليل لإثبات الحكم

سبب بيان علية الأحكام الشرعية

ص ٢٨ ش

التعليل قسم من أقسام الاجتهاد وفائدته أن يصير الحكم أقرب إلى القبول ليس هو إذ الفائدة الفقهية ليست إلا إثبات الحكم

في استنباط العلل لم يصح لنفي الظن ذهابا الى انه مجرد وهم على ما زعم المصنف واما عند
عدم رجحان ذلك او عند تعارض القاصرة والمتعدية فالخلاف في ان العلة هو الوصف
المتعدي **قوله** فان قيل تقرير السؤال لو كانت علة التعليل موقوفة على تعدية العلة لم يكن
تعديتها موقوفة على صحتها لامتناع الدور واللازم منتف للاتفاق على توقف
التعدية على ثبوت الصحة الموقوف على صحتها وتقرير الجواب ان الموقوف على التعليل هو
التعدية بمعنى اثبات مثل حكم الاصل في الفرع والتعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود
الوصف في غير مورد النص فلا دور وقد يجاب بانه دور معية لا دور تقدم اذ العلة
لا يكون الا متعدية لا ان كونها متعدية ثبت اولا ثم يكون علة **قوله** هذه المسئلة
جنسية على اشتراط التاثير فيه نظر لان اقتصار الوصف على مورد النص وعدم حصوله
في صورة اخرى مع عدم النص على علية الوصف فتلك الحكم لا ينافي وجود جنس الوصف
في صورة اخرى واعتبار الشارع اياه في جنس الحكم ان ثبت ذلك بنص او اجماع
ويكون ما لنا من علية وصف آخر قيل عليه لا تزاحم في العلل فيجوز ان تثبت بالنص
او غيره للحكم علة قاصرة واخرى متعدية ومتعدي الحكم باعتبار المتعدية دون القاصرة
قوله وان اراد اعتاقه يعني ان اراد انه يصير مكاتبا ثم يقع من الكفارة باعتاق تصدق
واقع بعد الملك فالمسلم وجود هذا الوصف في الفرع اعني الاخ بل هو يتحقق بمجرد الملك
قوله او ثبت عطف على اختلف يعني لا يجوز التعليل بعلة اختلف في علتيتها مع الاجماع على ثبوت
الحكم في الاصل كالاختلاف في ان علة عدم قتل الحر بالمكاتب هو كونه عبدا او الجهل بان مستحق
استيفاء القصاص هو السيد او غيره من الورثة بناء على عدم العلم بانه هل يفي ببدل الكتابة
ام لا **قوله** او ان بعض البدل عوض والعوض مانع عن جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون

دون الفرع فان قلت هذا ليس من قبيل التعليل لوصف يقع به الفرق اذ ادا بعض البدل لا يوجد في الفرع وهو الكاتب الذي
لم يؤد شيئا فكيف يحتمله علة قلت معنى الكلام انه لا يجوز التعليل بعلة مع وصف يقع به الفرق فالباء في قوله بوصف ليست صلة للتعليل بل هي
بالمصاحبة وح لا اشكال **قوله** الثالث لا شك ان كون الوصف الجامع علة حكم شرعي غير ضروري فلا بد في اثباته من دليل وله مسالك صحيحة
ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لها ولما يتعلق بكل منها والمسالك الصحيحة ثلثة النص والاجماع والمناسبة
ثم النص اما صريح وهو ما دل بوضعه واما ايماء وهو ان يلزم من مدلول اللفظ الصريح له مراتب منها ما صرح فيه
بالعلية مثل بعلة كذا او لاجل كذا او كي يكون كذا ومنها ما وجد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل قوله لكذا او بكذا وان كان
كذا فان هذه الحروف قد يجيء لغير العلية كلام العاقبة وباء المصاحبة وان المستعملة في مجرد الشرط والاستصحاب ومنها
ما دخل فيه الفاء كلام الشارع اما في الوصف مثل رجلوهم بكلومهم ودماؤهم فانهم يحشرون واوداجهم
تشخب دما وكما في الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فالحكمة فيه ان الفاء للترتيب والباعث متقدم في
العقل متاخر في الخارج فيجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظة للاعتبارين وهذا دون ما قبله لان العقاب
للتعقيب ودلالته على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوي مثل سها فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا
دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور واما الايماء فهو ان يقرن بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل
لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان غرضه من ذكر المواقعة بيان حكمها وذكر الحكم
جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا
في الجواب كانه قال وقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة لاعتاق الا ان الفاء ليست محققة ليكون صريحا بل مقدرة
فيكون ايماء مع احتمال عدم تقدير الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء او كحديث الخثعمية
فانها سالت النبي عليه السلام عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الآدمي فنبه على كونه علة للنفع والا لزم العبث
ولا يماء ايضا مراتب كذا ذكره ابن الحاجب وفيه تصريح بان مثل قوله عليه السلام فانه يحشر مهيا من قبيل
الصريح على ما ذكره المصنف صريح دون الايماء على ما وقع في المحصول واما كلمة ان بدون الفاء مثل انهما من الطوافين
فالمذكور في اكثر الكتب انها من قبيل الصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر انها في مثل هذه المواقع تقع موقع الفاء
وتغني غناءها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواقع لتقوية الجملة
التي يطلبها المخاطب وتتردد فيها ويسال عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء لا صريح وبالجملة كلمة ان مع الفاء او بدونها

اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم ÷ فاختلاف الجنس يكون علة لجواز البيع ÷

قد تورد في امثلة الصريح وقد تورد في امثلة الايماء ويعتذر عنه بانه صريح باعتبار ان والفاء وايماء باعتبار ترتب الحكم على الوصف
واما ما ذكره المص في تعليل ان من احتمال كونها على حذف اللام فبعيد لانه انما يكون في ان بالفتح **قوله** واعلم ان في مثل هذه المواضع
فيه سور ترتيب لانه كان ينبغي ان يقدم المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم ثم المتمسكون بمسلك الايماء لا يدعون انه يدل على العلية قطعا
حتى يكون احتمال ان يكون العلة شيئا آخر قادحا في كلامهم بل يدعون فيه الظن وظهور العلة دفعا للاستبعاد والغاية والاستثناء وغيرهما سواء
في ذلك واما التعليل بالعلة القاصرة التي لا يمكن بها القياس فجائز اتفاقا في المنصوصة اي التي يدل عليها النص صريحا او ايماء مثل
اقم الصلوة لدلوك الشمس والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والقاتل لا يرث وللفارس سهمان فمقصودهم بيان وجود دلالة النص على
العلية سواء امكن بها القياس او لم يمكن **قوله** وثالثها المناسبة وهي كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا لجلب نفع
او دفع ضرر معتبر في الشرع كما يقال الصوم شرع لكسر القوة الحيوانية فانه نفع بحسب الشرع وان كان ضررا بحسب الطب وقد اضطرب كلام
القوم في بحث المناسبة واقسامها وما يتعلق بها والمصنف في تحقيق هذا المقام تعليق اورد فيه غاية ما ادى اليه نظره فنحن نورده ونزيد عليه بعد ان
كلام القوم يطلعك على اختلاف كلمتهم في هذا المقام عسى ان نفوز في اثنائه بالمرام فلذلك نورد كلام فخر الاسلام ومن تبعه ان جمهور العلماء
على ان الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحيتها
بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود
الملائمة ومن عدالته بوجود التاثير فالتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائما ولبعد الملائمة لا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثرا
عندنا ومخيلا عند اصحاب الشافعي رح فالملائمة شرط لجواز العمل بالعلل والتاثير او الاخالة شرط لوجوب العمل ودون الجواز حتى لو عمل بها
قبل ظهور التاثير نفذ ولم ينقض ومعنى الملائمة الموافقة والمناسبة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة
باسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب حسنه لان الاسلام عرف عاصما لحقوق لا قاطعا لها
وهذا معنى قولهم الملائمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء من السلف فانهم كانوا يعللون بالاوصاف الملائمة للاحكام لا النائبة
عنها فظهر من هذا ان معنى الملائمة هو المناسبة وانها تقابل الطرد اعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة او تاثير
او وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الرايين والمذكور في اصول الشافعية ان المناسبة كون الوصف بحيث يجلب للانسان
نفعا او يدفع عنه ضررا وهو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو اضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار لحرمة الخمر بخلاف كونها مانعا لقذف
بالزبد ويحفظ في الدين وان من المناسب ملائما وغير ملائم فخلط المص رح كلام الفريقين وذهب الى ان المناسب ما يكون متضمنا لمصلحة
اعتبرها الشرع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره والملائمة شرط زائد على ذلك فلا بد ان يفسر بما يغايرها
وتكون اخص منها وقد فسرها القوم بكون الوصف على وفق العلل الشرعية وظن المص رح ان المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا الوصف
في جنس هذا الحكم والمراد بالجنس الذي هو اخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها الشارع كمصلحة حفظ النفس مثلا فالمراد انه يجب ان يكون اخص
من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ الدين الى غير ذلك فلا يخفى كونه اخص من المتضمن لمصلحة لان المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص من المتضمن
لمصلحة ما وليس بملائم حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يصح لانه تعليل بالمناسب دون الملائم ومجرد حفظ النفس قد لا يكون
مصلحة كما في الجهاد بل لا بد من خصوصية اعتبرها الشارع ثم الجنس الذي اعتبره الشرع في جنس الحكم قد يكون قريبا بالواسطة بينه

واعلم ان في هذه المواضع
الخ اعلم ان في هذه المواضع
العلية في بعض هذه الامور غير مسلمة نحو
واقعت اهلي في نهار رمضان
لكن يمكن ان يكون العلة شيئا يشتمل عليه
الواقعة كهتك حرمة الصوم مثلا
لكن لبعض تلك العلل لا يمكن بها
القياس اصلا كالسرقة والزنا
لان السرقة انما ثبت علة فكلما وجدت
ثبت القطع قضاء لا قياسا وكذا في الزنا
ما ذكره فانه تخريج وايضا النص على
ترتب الحكم على تلك العلة في واقعة
امرأة وجوبها الاعلى كونها مانعا
فانه يمكن ان يكون هتك حرمة الصوم
وايضا الغاية والاستثناء لا يدلان
على العلية وانما يدلان على الاجماع
على ان الصغر علة لثبوت الولاية عليه
في المال وانما المناسبة شرط لملائمة
هي ان يكون على وفق العلل الشرعية
وظن ان المراد منه ان الشرع اعتبر
جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم
الجنس البعيد هنا جواز ان يكون
اخص من كونه متضمنا
لمصلحة

فان هذا مرسل لا يقبل اتفاقا كما نبه هذا الشارح على ان كونه متضمنا لمصلحة يقتضي ان يكون اخص من القياس اذ لو كان القياس اخص لكان الجنس اخص منه

وبين نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة او اكثر هكذا متصاعدا الى ان يبلغ الجنس الذي هو اتم من الكل واخص من المتضمن للمصلحة
حفظ النفس مثلا وكلما كان الجنس اقرب الى الوصف اي اقل واسطة واشد خصوصية كان القياس اقوى وبالقبول احرى لكونه بالتأثير
انسب والى اعتبار الشارع اقرب قال الآمدي في الاحكام ان لكل من الوصف والحكم اجناسا عالية وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي
للحكم الخاص هو الحكم واخص منه هو الوجوب مثلا ثم العبادة ثم الصلوة ثم المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفا مناطا للاحكام به واخص
منه المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا ولا شك ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة مابه الاشتراك
اقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن وما كان بالعالي فهو ابعد وما كان
بالمتوسطة فمتوسطة على الترتيب في الصعود والنزول ثم قال ان من القياس مؤثرا يكون علته منصوصة او مجمعا عليها او اثر عين الوصف
في عين الحكم او في جنسه او جنسه في عين الحكم ومنه ملائما اثر الجنس الوصف في جنس الحكم كما سبق تحقيقه وما ذكره الشارح من ان المراد بالملائم
كان يناسب هذا الاصطلاح لولا اطلاق الجنس ههنا ثم قال ومن الناس من جعل ما اثر عينه في عين الحكم مؤثرا وما سواه من الاقسام
الثلثة ملائما وقال ايضا الملائم ما اثر عين الوصف في عين الحكم كما اثر جنس الوصف في جنس الحكم المذكور في كلام المحققين من شارحي اصول ابن الحاجب
ان الملائم هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص او اجماع بل يترتب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك ثبت بنص او اجماع
اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم وايضا الملائم هو المرسل الذي لم يعلم الغاؤه بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين
الحكم او جنسه في جنس الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعتبر شرعا لا بنص ولا باجماع ولا يترتب الحكم على وفقه فان قلت كيف يتصور اعتبار العين
في الجنس والجنس في العين او الجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعا اصلا وهل هذا الا تهافت قلت معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار
عين الوصف في عين الحكم وعلى هذا الاشكال وبالجملة لا يوجد في كلام الفريقين ما يوافق التفسير الذي نقلته المصنف **قوله** والملائم كالصغر
في ثبوت ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف وهو الضرورة في جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة واعترض
المصنف بانه يجب في الملائم ان يكون جنس الوصف اخص من مطلق الضرورة بل من ضرورة حفظ النفس ونحوه ايضا فالاولى ان يقال
الحاجة ماسة الى تطهير الاعضاء عن النجاسة بالماء والى تطهير العرض عن النسبة الى الفاحشة بالنكاح ونجاسة سؤر الطوافين مانع متعذر
الاحتراز عنه عن تطهير العضو كالصغر عن تطهير العرض في الوصف الشامل للصورتين فالحرج المانع عن التطهير المحتاج اليه فالحكم الذي هو جنس الطهارة
والولاية هو الحكم الذي يندفع به الحرج المذكور **قوله** وعند بعض الشافعية رح يعني ان القائلين لوجوب العمل بالملائم فرقتان
فرقة توجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصول يعني ان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اعني البطلان نفسه بايراد
نص او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة وعن المعارضة اعني ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من
غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا يجب الزكوة في ذكور الخيل فلا يجب في اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث
وامثال ما يكفي في ذلك اصلان وذلك لان المناسب بمنزلة الشاهد والعرض على الاصول تزكيته بمنزلة العرض على المزكين و
اما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر والمفسر شهادة الاصل بان يكون للحكم اصل معين من
نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وفرقة توجب العمل بالملائم بمجرد كونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال العلية والصحة والاوصاف التي يعرف
عليتها بمجرد الاخالة يسمى بالمصالح المرسلة والمذكور في اصول الشافعية ان المناسب هو المخيل ومعناه تعيين العلة في الاصل بمجرد

ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بتأثيره ثم قالوا ذلك المناسب ينقسم الى مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه اما معتبر
شرعا او لا اما المعتبر فاما ان يثبت اعتباره بنص او اجماع وهو المؤثر او لا بل يترتب الحكم على وفقه فقط فذلك لا يخ اما ان يثبت
بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم او لا فان ثبت فهو الملائم وان لم يثبت فهو الغريب
واما غير المعتبر شرعا فلا بنص ولا باجماع ولا يترتب الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم الغاؤه والثاني
ينقسم الى ما علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او في جنسه والى ما لم يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريبا
او علم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح امام الحرمين والامام الغزالي رح بقبوله وشرط الغزالي في قبوله شروطا
ثلثة ان يكون ضرورية لا حاجية ولا تحسينية وكلية لا جزئية اي مخصصة بشخص فقط القطعية ليس في محل الضرورة او خوف الاستيصال
من غير قطع لا يجوز الرمي لكونه تلويثا والقاء بعض اهل السفينة لنجاة البعض لا يجوز لان المصلحة جزئية فالملائم كعين الصغر المعتبر في
جنس الولاية اجماعا وكجنس الجرح المعتبر في عين رجمة الجمع وكجنس الجناية العمد العدوان المعتبر في جنس القصاص والغريب كما
يعارض بنقيض المقصود الفار فيحكم بارث زوجته قياسا على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده وهو الارث فحكم بعدم ارثه
فهذا له وجه مناسبة وفي ترتب الحكم عليه تحصيل مصلحة هي نهيه عن فعل الحرام لكن لم يشهد له اصل بالاعتبار نص او اجماع وما علم
الغاؤه كتعيين ايجاب الصوم في الكفارة على من يسهل عليه الاعتاق كالملك فانه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكن علم عدم اعتبار
الشارع له قال الامام الغزالي من المصالح ما يشهد الشرع باعتباره وهو اصل في القياس وحجة ومنها ما يشهد بطلانه كتعيين
الصوم في كفارة الملك وهو باطل ومنها ما لم يشهد له باعتبار ولا بالابطال وهذا في محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة
على مقصود الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية وكل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وكل ما يقويها فهي
مصلحة ودفعها مفسدة فاذا اطلقنا المعنى المخيل او المناسب في باب القياس اردنا به هذا الجنس والمصالح الحاجية والتحسينية
لا يجوز الحكم بمجردها ما لم يعضد بشهادة الاصول لانه يجري مجرى وضع الشرع بالرأي واذا اعتضد باصل فهو قياس والمصلحة
الضرورية فلا بعد في ان يؤدي اليها رأي مجتهد وان لم يشهد لها اصل معين كما في مسئلة التترس فانا نعلم قطعا بادلة خارجة
عن الحصر ان تقليل القتل مقصود للشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ونحن انما نجوزه عند القطع
او ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار تخصص هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لما نعلم قطعا ان الشرع يؤثر
الحكم الكلي على الجزئي وان حفظ اصل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد هذا وان سميناه مصلحة مرسلة لكنها راجعة الى الاصول اللائقة
لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع ولان كون هذه المعاني مقصودة عرفت بدليل واحد
بل بادلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الاحوال وتفاريق الامارات وانما سميناه مصلحة مرسلة لاقياسا الا القياس اصل

اصل معين وقال بعد ما قسم المناسب الى مؤثر وملائم وغريب ان المعنى اربعة اقسام ملائم يشهد له اصل معين فيقبل وغير ملائم
ولا يشهد له اصل معين فلا يقبل قطعا كما ان القائل لو لم يرد فيه نص معارض له يتقيد به مناسب يشهد له اصل معين لكن لا يلائم
في محل الاجتهاد وملائم لا يشهد له اصل معين وهو الاستدلال المرسل وهو ايضا في محل الاجتهاد قوله ولكن وجدنا اعتبار الضرورة في
الرخص في استباحة المحرمات اورد المص عليه الاعتراض السابق وهو ان هذا اعتبار للجنس الابعد وهو غير كاف في المناسبة فان قيل
اعتبر الشرع حصول النفع الكثير في تحمل الضرر اليسير وجميع التكاليف الشرعية مبنية على ذلك قوله والتأثير عندنا انما قال عندنا لانه عند
اصحاب الشافعي اخص من ذلك وهو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عين الوصف في عين ذلك الحكم ولذا قال الامام الغزالي المؤثر مقبول
باتفاق القائسين وفسر القاضي الامام ابو زيد الدبوسي القياس عليه لكنه اورد للمؤثر امثلة عرف بها انه يشمل الملائم كما هو ظاهر فانه قال القياس ينقسم
باعتبار عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تأثير عين الوصف في عين الحكم وهو الذي يقال له في معنى الاصل وهو المقطوع
به الذي ربما يقربه منكر القياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل الثاني ان يظهر تأثير عينه في جنس الحكم الثالث ان يظهر تأثير جنسه في عينه وهو الذي
خصصناه باسم الملائم وخصصناه باسم المؤثر ما يظهر تأثير عينه الرابع ان يظهر تأثير الجنس في الجنس وهو الذي سميناه المناسب الغريب بالجنسية
مراتب عموما وخصوصا فمراتب ذلك تتفاوت درجات الظن فالاعلى مقدم على الاسفل والاقرب مقدم على الابعد في الجنسية فالمص رح اخذ من
كلامهم تفسير المؤثر وقيد الجنس بالقريب ليتميز عن الملائم على ما سبق واورد بدل العين النوع لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم من خصوصية
المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها فيتوهم ان الخصوصية مدخلا في العلية فاراد بالوصف الوصف الذي يجعل علة لا مطلق
الوصف وكذا المراد بالحكم الحكم المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام حتى الاجناس انواع لمطلق الوصف والحكم
فلا يبقى فرق بين علية السكر للحرمة وعلية الضرورة للتخفيف فاضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى من البيانية هي النوع الذي هو الوصف
او الحكم المطلوب فهو نوع لمطلق الوصف والحكم وقد بين بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المطلوب احترز عن الانواع العالية والمتوسطة التي
وقع التعبير عنها بلفظ الجنس واضافة الجنس الى الوصف والحكم فهي بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب كما في حالة
اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف او الحكم مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم فيه تخفيف المنصوص
الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسه العجز بسبب عدم العقل فوقه الجنس الذي هو العجز
بسبب ضعف القوى اعم من الماهر والباقية على يشتمل المريض فوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل بدون اختياره على ما يشتمل
المحبوس فوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل على ما يشمل المسافر ايضا وفوقه الجنس الشامل لما ينشأ من الفاعل وعن محل
الفعل ومن الخارج وكذا في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام والا فيتحقق الانواع والاجناس باتحادهما
يسر في الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتبارية فالحاصل ان الوصف المؤثر هو الذي يثبت بنص او اجماع علية ذلك النوع من
الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط ما يحتاج الى النية او علية جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كعدم دخول
شيء في الجوف لعدم فساد الصوم او علية ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكوة عن لا عقل له فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في
سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة او علية جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط الزكوة عن الصبي فتأثير العجز بسبب عدم العقل في سقوط
ما يحتاج الى النية واما امثلة المؤثر فبعضها ظاهر كما سيأتي من ان السكر والصغر من قبيل المركب لما سبق من ان المراد بهما الجنس القريب

والضرورة للطواف ليس كذلك بل قد عرفت انه ليس بملائم فضلا عن المؤثر **قوله** وقد يركب بعض الاربعة لاختلاف في ان اقسام المفرد
اربعة حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا في جانب الحكم وح يلزم انحصار المركب في
احد عشر لان التركيب اما ثنائي او ثلاثي او رباعي اما الرباعي فواحد لا غير واما الثلاثي فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعي
فذلك الواحد اما ان يكون اعتبار النوع في النوع او في الجنس او اعتبار الجنس في النوع او في الجنس واما الثنائي فستة لان كل واحد من الاقسام
الاربعة للافراد يتركب مع كل من الاقسام الثلثة الباقية فيصير اثنى عشر حاصلة من ضرب الاربعة في الثلاثة فيسقط ستة بموجب التكرار ونقول
اعتبار النوع في النوع اما ان يتركب مع اعتبار الجنس في النوع او مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار الجنس في
النوع اما ان يتركب مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار النوع في الجنس ثم يتركب مع اعتبار الجنس في الجنس فان قلت اعتبار
النوع يستلزم اعتبار الجنس ضرورة انه لا وجود للنوع بدون الجنس فلا يتصور الافراد الا في اعتبار الجنس في الجنس واما اعتبار النوع في النوع فيستلزم
التركيب الرباعي البتة واعتبار النوع في الجنس او عكسه يستلزم التركيب الثنائي قلت المراد الاعتبار قصدا لا ضمنا حتى ان الرباعي ما يكون
كل من الاعتبارات الاربعة مقصودا على حدة فالمركب من الاربعة كالسكر فانه مؤثر في الحرمة وكذا جنسه الذي هو ايقاع العداوة والبغضاء
مؤثر في الحرمة ثم السكر مؤثر في وجوب الزاجر اعم من ان يكون اخرويا كالحرمة او دنيويا كالحد ثم لما كان السكر مظنة للقذف صار المعنى المشترك
بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثرا في وجوب الزاجر واما المركب من الثلاثة فالمركب مما سوى اعتبار النوع في النوع كالتيمم
عند خوف فوت صلوة العيد فان الجنس وهو العجز بحسب ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في الجنس اي في سقوط الاحتياج وفي النوع لقوله تعالى فان
لم تجدوا ماء فتيمموا اقامة لاحد العناصر مقام الآخر فان التراب مطهر في بعض الاحوال بحسب نشف النجاسات وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع
مؤثر في الجنس وهو عدم وجوب استعماله لكن النوع وهو خوف الفوت لا يؤثر في النوع اي في التيمم من حيث انه تيمم والمركب مما سوى اعتبار
الجنس في النوع كما في التيمم اذا لم يجد الا ما يحتاج الى شرب فان العجز الحكمي بحسب المحل عن استعمال ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في سقوط الاحتياج
فهذا تاثير الجنس في الجنس ثم النوع مؤثر في النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس اي
في عدم استعماله دفعا للهلاك لكن الجنس غير مؤثر في النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في التيمم من حيث التيمم والمركب مما سوى اعتبار النوع في الجنس
كالحيض في حرمة القربان فهذا تاثير النوع في النوع وجنسه هو الاذى علة ايضا لحرمة القربان وجنسه وهو وجوب الاعتزال والمركب مما سوى
اعتبار الجنس في الجنس كما يقال الحيض علة لحرمة الصلوة فهذا تاثير النوع في النوع وايضا علة للجنس وهو حرمة القراءة اعم من ان يكون
في الصلوة او خارجها والجنس هو الخروج عن السبيلين تاثير في حرمة الصلوة لكن ليس له تاثير في الجنس وهو حرمة القراءة مطلقا واما المركب من الاربعة
فالمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في النوع كما في طهارة سور الهرة فان الطواف علة للطهارة لقوله عليه السلام انها من الطوافين وجنسه
وهو مخالطة النجاسة يشق الاحتراز عنه علة للطهارة كما في آبار الفلوات والمركب من اعتبار النوع في النوع مع النوع في الجنس كافطار المريض فانه مؤثر
في الجنس وهو التخفيف في العبادة وكذا في الافطار بسبب الضرر والمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في الجنس كولاية النكاح في المجنون
جنونا مطبقا فانه من حيث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم من حيث انه عجز دائمي بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح للحاجة
بخلاف الصغر فانه من شانه صغرا لا يوجب هذه الولاية والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع الجنس في الجنس كالولاية في مال الصغير فان العجز لعدم
العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم هو مؤثر في الولاية في المال للحاجة الى بقاء النفس والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع النوع

وقد يتركب بعض الاربعة مع بعض فالمركب من الصغر مثلا فان النوع اعتبار في جنس الولاية والجنس اعتبار في جنسها فان جنس العجز والولاية ثابتة

مع النوع في الجنس كخروج النجاسة فانه مؤثر في وجوب الوضوء ثم خروجها من غير السبيلين كما في اليد وهي آلة
التطهير مؤثر وجوب ازالتها والمركب من اعتبار النوع في الجنس مع الجنس في الجنس كما في عدم الصوم على الصبي و
المجنون فان العجز لعدم العقل مؤثر في سقوط العبادة للاحتياج الى النية ثم الجنس وهو العجز المخل في القوى مؤثر في سقوط العبادة
كذا ذكر الشارح قوله ولا شك ان المركب من الاربعة اقوى من الجميع يعني ان قوة الوصف انما هي بحسب التأثير والتأثير
بحسب اعتبار الشارع فكلما كثر الاعتبار قوي الاثر فيكون المركب اقوى من البسيط والمركب من اجزاء اكثر اقوى من المركب
من اجزاء اقل وانت خبير بانه انما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع في النوع فانه اقوى الكل لكونه بمنزلة النفس حتى
يكاد يقربه منكر والقياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل فالمركب من غيره لا يكون اقوى منه قوله وقد يسمى البعض ذكر في
بعض اصول الشافعية ان المناسب الغريب بالمؤثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربويات فان نوع
الطعم وهو الاقتيات مؤثر في ربوية البر ولم يؤثر جنس الطعم في ربوية سائر المطعومات كالخضراوات والملائم هو الاقسام
الثلثة الباقية قوله ثم لا يخلو اي الحكم بعد التعليل لا يخلو من ان يكون مقرونا بشهادة الاصل ولا يكون ففي الكلام
حذف والمراد بشهادة الاصل ان يكون للحكم المعلل اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وانما قلنا المراد انه لا يخلو
من ان يكون له اصل او لا يكون لما ذكر من ان كلا من اعتبار النوع في الجنس واعتبار الجنس في قد يوجد بدون شهادة
الاصل فصار الحاصل ان كلا من اعتبار النوع في النوع واعتبار الجنس في النوع يستلزم شهادة الاصل وهو معنى العموم و
الخصوص المطلق واما اعتبار النوع في الجنس او الجنس في الجنس فلا يستلزم شهادة الاصل بل قد يجتمعان وقد يفترقان
وهذا معنى العموم والخصوص من وجه فالتعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه او جنسه في نوع الحكم يكون قياسا لا محالة لان
الحكم المعلل مقيس والاصل الشاهد مقيس عليه وكذا التعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه في جنس الحكم او جنسه في جنسه
اذا كان مع شهادة الاصل واما اذا كان بدونها فهو تعليل مشروع ومقبول بالاتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياسا وعند
بعضهم يكون استدلالا لا علة مستنبطة بالرأي بمنزلة ما قال الشافعي رح ان التعليل بالعلة المتعدية يكون قياسا وبالعلة
القاصرة لا يكون قياسا بل يكون بيان علة شرعية الحكم وقال شمس الائمة الاصح عندي انه قياس على كل حال لان مثل هذا الوصف
يكون له اصل في الشرع لا محالة ولكن قد يستغنى عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر فعلى هذا لا يكون الخلاف
في مجرد تسمية قياسا على ما ذهب اليه المصنف رح بل عند البعض يكون التعليل بالوصف المؤثر مستلزما لشهادة الاصل
لكنه قد يذكر وقد لا يذكر ويصح ان يحمل قوله ثم لا يخلو من ان يكون له اصل معين على ظاهره قوله واذا وجد شهادة الاصل
بدون التأثير يعني ان شهادة الاصل قد يوجد بدون كل من الانواع الاربعة للتأثير وحينئذ يسمى الوصف غريبا لعدم

تاثير فالقبل عندنا اي لا يجب قبوله لان شرط وجوب القبول هو التاثير والمراد انه لا يقبل ما لم يكن ملائما فان قلت الملائم يجب ان يعتبر
جنسه في جنس الحكم فهو احد الانواع الاربعة فالغريب لا يكون ملائما قلت احد الانواع هو اعتبار الجنس القريب في الجنس القريب على ما مر في تفسير
المؤثر والمعتبر في الملائم هو الجنس البعيد فالغريب بمعنى غير المؤثر يجوز ان يكون ملائما فظهر ان اسم الغريب يطلق على نوعين من الوصف احدهما اعتبر
نوعه في نوع الحكم على ما سبق من ان البعض يسمى الاربعة الاول غريبا والثلاثة الباقية ملائمة وهو مقبول بالاتفاق وثانيهما ما يوجد جنسه ولو لم يعتبر
نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه في نظر الشارع وهو مردود اذا لم يكن ملائما خلافا لاصحاب الطرد واشار المصنف في اثناء كلامه الى اثبات
شهادة الاصل بدون التاثير بانه قد يوجد بدون الاولين يعني اعتبار النوع او الجنس في النوع لكونهما اعم منهما مطلقا وبدون الاخيرين يعني
اعتبار النوع او الجنس في الجنس لكونهما اعم منهما من وجه فتوجد بدون التاثير في الجملة لانحصاره في الانواع الاربعة وما يتركب منها فيه نظر لان التحقق
بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار ان لوجودهما في الاخيرين وبالعكس فيجوز ذلك
لا يلزم ان يوجد بدون التاثير قوله وانما اعتبرنا التاثير في العلة لوجوب العمل بالقياس لوجهين احدهما ان القياس امر شرعي فلا بد فيه من اعتبار
الشارع وثانيهما ان الاقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين كلها مبنية على العلل المؤثرة واجيب عن الاول بان يكون القياس امرا شرعيا لا يقتضي
الا ان يكون له اصل في الشرع واما لزوم ان يثبت له بنص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه القريب
على ما فسر تم به التاثير فممنوع ولم لا يكفي الجنس البعيد وحصول الظن بوجوه آخر من مسالك العلة كيف وقد جوزتم العمل بغير المؤثر ايضا وعن الثاني
بانه لا يدل الا على ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علل معقولة مناسبة وليس النزاع في ذلك بل في التاثير بالمعنى المذكور ولا يخفى ان في
كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوه آخر والظاهر ان مرادهم بالتاثير في
هذا المقام ما يقابل الطرد فمعناه ان يكون الوصف مناسبا ملائما لاضافة الحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى الذي ذكره المصنف او لا وح يتم الاستدلال
وهذا اظهر من النظر في كلامهم في هذا المقام ومن تقريرهم التاثير في الامثلة المذكورة فتقول قوله عليه السلام انها من الطوافين لجنس الطواف
وهو الضرورة اثر في الشرع في التخفيف واثبات الطهارة ودفع النجاسة كمن اكل الميتة مثلا المخمصة فانه لا يجب عليه غسل اليد والفم
للضرورة وايضا لما كان المرة من الطوافين لم يكن الاحتراز عن سؤرها الا بحرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا للحرج كما في حل الميتة
وكذا في قوله عليه السلام انها دم عرق انفجر لانفجار الدم ووصوله الى موضع يجب تطهيره عنه وهو معنى النجاسة اثر في وجوب الطهارة وفي عدم
كون انفجار الدم حيضا وفي كونه مرضا لازما مؤثرا في التخفيف اما في وجوب الطهارة فلان العبد لا يصلح للقيام بين يدي الرب الا طاهرا واما في
عدم كونه حيضا فلان الحيض دم ثبت عادة رابتة في بنات آدم عليه السلام خلقها الله تعالى في ارحامهن والانفجار دم العرق ليس كذلك
فلا يكون حيضا موقعا في الحرج الموجب لاسقاط الصلوة والصوم واما في كونه مرضا لازما فلانه ليس في وسعها امساكه وردعه فيكون له تاثير في
التخفيف بان يحكم مع وجوده بقيام الطهارة في وقت الحاجة وهو وقت الصلوة للضرورة اذ لو وجبت عليها الطهارة لكل حدث لثبت مشغولة
بالطهارة ابدا ولم تتفرغ للصلوة وفي قوله عليه السلام ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك لعدم قضاء الشهوتين اثر في عدم انتقاض
الصوم فكما ان المضمضة مقدمة شهوة البطن وليست في معنى الاكل كذلك القبلة مقدمة شهوة الفرج وليست في معنى الجماع لا صورة لعدم ايلاج
فرج في فرج ولا معنى لعدم الانزال ففي الامثلة المذكورة ليس التاثير بمعنى اعتبار النوع او الجنس القريب قوله وغيرها اي وكغير المذكورات من
اقيسة النبي عليه السلام واقيسة الصحابة رضي الله عنهم كما قال عليه السلام في تحريم الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه

وانما اعتبرنا التاثير لانه اي القياس الشرعي فيه اي في القياس الشرعي اعتبار الشرع وهو ان يكون القياس بوصف اعتبره الشرع او اعتبر جنسه لان الوصف المؤثر يثبت الاعتبار فيه كقوله عليه السلام انها من الطوافين وقوله عليه السلام في

شتار به كذا اورده فخر الاسلام وغاية التقرير وان هذا التعليل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة لاوزار الانام فكانت وسخا بمنزلة
الماء المستعمل فكما ان الامتناع من شرب الماء المستعمل اخذ بمعالي الامور فكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم تعظيم لهم واكرام
واختصاص بمعالي الامور وكما اختلفت الصحابة رضي الله عنهم في المجد الاخوة واصح كل فريق تمثيل مشتمل على معنى مؤثر
هو القرابة من جانبين او الاتصال بالميت بطريق الجزئية فقال علي رض انما مثل المجد مع الاخوة مثل شجرة انبتت غصنا ثم
تفرع من الغصن فرعان فالقرب بين الفرعين اولى من القرب بين الفرعين والاصل لان الغصن بين الفرعين والاصل
واسطة ولا واسطة بين الفرعين فهذا يقتضي رجحان الاخ على الجد الا ان بين الفرعين والاصل جزئية وبعضية ليست
بين الفرعين لنفسهما فكان لكل منهما ترجيح فاستويا وقال زيد بن ثابت مثل المجد مع الحافد كمثل نهر منشعب من واد ثم
ينشعب من هذا النهر جدول مثل الاخوين كمثل نهرين منشعبان من واد فالقرب بين النهرين المنشعبين من الوادي اكثر
من القرب بين الوادي والجدول بواسطة النهر وقال ابن عباس رض الا تتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا و
لا يجعل اب الاب ابا اعتبر اصطرفي القرابة وهو طرف الاصالة بالطرف الآخر وهو الجزئية في القرب قوله وعلى هذا الاصل
وهو اعتبار التأثير جزئيا في انفسنا في المسائل المختلف فيها فعلنا بالعلل المؤثرة فان للمسح اثرا في التخفيف فانه ايسر
من الغسل وتتأدى به الفرض ولا يشترط فيه استيعاب المحل كما في المغسولات بخلاف الركنية فانه لا اثر لها في التكرار والبطلان
التخفيف وكون التثليث سنة اللهم الا ان يقال الركنية تنبئ عن القوة والحصانة ووجوب الاحتياط فتناسب التكرار لحصول
باليقين او بظن قريب منه وكذا الصغر مؤثر في اثبات الولاية فان ولاية النكاح لم تشرع الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار
عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه وذلك في الصغر دون البكارة وكذا تعيين الصوم الفرض في رمضان مؤثر في اسقاط
وجوب التعيين لان اصل النية في العبادات انما هو للتمييز بين العبادة والعادة وتعيينها انما هو تمييز بين الجهات المزاحمة
فحيث لا تزاحم لا حاجة الى التعيين بخلاف الفرضية فانه لا يعقل تأثيرا في ايجاب التعيين قوله وبعض العلماء قد اشتهر
فيما بين الاصوليين ان من مسالك العلة السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال
علية بعضها لتثبت علية الباقي فيكون هناك مقامان احدهما بيان الحصر ويكفي في ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى
هذه الاوصاف وليصدق لان عدمه وتدينه مما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه اولان الاصل عدم الغير وح للمعترض
ان يبين وصفا آخر وعلى المستدل ان يبطل علية والا لما ثبت الحصر فيها احصاد فيلزم انقطاعه وثانيهما ابطال علية بعض
الاوصاف ويكفي في ذلك ايضا الظن بذلك بوجوه الاول وجود الحكم بدونه في صورة فلو استقل بالعلية لانتفى الحكم
بانتفائه الثاني كون الوصف مما علم الغاؤه في الشرع مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث فيه كالاختلاف
بالذكورة والانوثة في العتق الثالث عدم ظهور المناسبة فيكفي للمستدل ان يقول بحثت فلم اجد له مناسبة ولا يحتاج الى اثبات ظهور عدم
المناسبة لان التقدير انه عدل اخيرا عن الطريق الى معرفته الاخير وح للمعترض ان يبدي ذلك في الوصف الذي يدعي المستدل
انه علة ويحتاج الى الترجيح والمتمسكون بالسبر والتقسيم لا يشترطون اثبات التعليل في كل نص بل يكفي عندهم ان الاصل في النصوص
هو التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما وجوبا كما هو مذهب المعتزلة واما تفضلا كما هو مذهب غيرهم ونسلم

عدم الكلية فالتعليل هو الغالب في الاحكام والحاق الفرد بالاعم الاغلب هو الظاهر ولا يشترطون في بيان الحصر اثبات عدم
علية الغير بنص او اجماع لحصول الظن بدون ذلك على ما بينا واما على ما ذكره المص فيكون هذا من المسالك القطعية بمنزلة النص
او الاجماع ويكون مرجعه اليهما وكذا الكلام في تنقيح المناط قال ابن الحاجب ان الاخالة هي المناسبة وهي المسمى بتخريج
المناط اي تنقيح ما علق الشارع الحكم به ومآله الى التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق او المشترك لكن الفارق
ملغى فتعين المشترك فيثبت الحكم لثبوت علته ذكر الامام الغزالي رح ان النظر والاجتهاد في مناط الحكم اي
علته اما ان يكون في تحقيقه او تنقيحه او تخريجه اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في احاد الصور بعد معرفتها بنص
او اجماع او استنباط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص او اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر
في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بخلاف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كما بين في قصة الاعرابي
ان لا مدخل في وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص او من الاعراب الى غير ذلك حتى يتعين وطء المكلف الصائم في نهار
رمضان عامدا بهذا النوع وان اقربه اكثر منكري القياس فهو دون الاول واما تخريج المناط فهو النظر في اثبات علة
الحكم الذي دل النص او الاجماع عليه دون علته كالنظر في اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا في المرتبة دون النوعين
الاولين ولذا انكره كثير من الناس قوله وبالدوران احتج بعض الاصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه اي ترتبه
عليه وجودا ويسمى الطرد وبعضهم وجودا وعدما ويسمى الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر يحرم اذا كان مسكرا ويزول
حرمته اذا زال اسكاره بصيرورته خلا وشرط بعضهم وجود النص في حالتي وجود الوصف وعدمه والحال انه لا حكم له اي
للنص وذلك لرفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعين اضافته الى معنى الوصف فان الحرمة تثبت للعصير اذا اشتد وسمي
خمرا وتزول عند زوال الشدة والاسم فاذا كان الاسم قائما في الحالين ودار الحكم مع الوصف زال شبهة علية الاسم
وتعين علية الوصف والا لما تخلف الحكم عن النص قوله لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجاز جواب عما يقال ان هذا الاشتراط
لا يصح عند من لا يقول مفهوم المخالفة اذ لا يكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص عليه ولا يكون له موجب لا نفيا
ولا اثباتا ولا يتناول اصلا مثلا اذا لم يقم الى الصلوة بل قعد لم يتناوله النص الا عند القائلين بمفهوم الشرط واما عند غيرهم
فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فيجعل من حكم النص المذكور بطريق المجاز حيث غير لعدم الوجوب
المستند الى النص من مطلق عدم الوجوب قوله فانه يحل القضاء وهو غصبان يعني ان النص قائم في مال المغصوب بدون
شغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء عند الغصب في الغير النص قائم في حال عدم الغصب وشغل القلب بنحو جوع
او عطش مع عدم حكمه الذي هو اباحة القضاء عند عدم الغصب لا بطريق مفهوم المخالفة او بالاباحة الاصلية او بالنصوص المطلقة في
القضاء ويجعل من حكم النص المذكور مجازا قوله والوجود عند الوجود وكان الاحسن ان يقول الوجود عند الوجود والعدم
عند العدم لا يدل على العلية لجواز ان يكون ذلك بطريق اتفاق كلي او لازم متعاكس او يكون المدار لازم العلة او شرطا
مساويا لها فلا يفيد ظن العلية لانها احتمال واحد وهذه احتمالات كثيرة وقد يقال اذا وجد الدوران من غير مانع من العلية
من معية كما في المتضايفين او تاخر كما في المعلول او غيرهما كما في الشرط المساوي فالعادة قاضية بحصول الظن بل

بل القطع بالعلية كما اذا دعى انسان باسم مغصب فغضب وتكرر ذلك مرة بعد اخرى علم له سبب الغضب
حتى ان من لا يتاتى منه النظر كالاطفال الجلمون ذلك يتبعونه فى طرق فيدعونه بذلك الاسم ويجاب عنه بان النزاع
انما هو فى حصول الظن بمجرد الدوران وهو فيما ذكرتم من المثال مم اذ لولا انتفاء ظهور غير ذلك اما بانه بحث عنه فلم يوجد
واما لان الاصل عدمه لما حصل الظن غاية انه يفيد تقوية الظن الحاصل من غيره وربما يقال ان هذا انكار للضروري
وقدح فى جميع التجربيات فان الاطفال القطعيون من غير نظر ولا استدلال بما ذكرتم واهل النظر كالجمهور على ذلك حتى كاد يجري
مجرى المثل ان دوران الشئ اية كون المدار علة للدائر ويجاب بان الاحكام العقلية لا تختلف باختلاف الاحوال
بخلاف الاحكام الشرعية المبنية على المصالح فلا بد فى بيان عللها من مناسبة او اعتبار من الشارع اذ فى القول بالطرد
فتح باب الجهل والتصرف فى الشرع **قوله** ولا يشترط لها ايضا زيادة تنبيه على بعد المناسبة بين الدوران والعلية يعنى ان
الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما انه ليس بملزوم للعلية فكذلك ليس بلازم لها لجواز ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة
الظاهرة بناء على مانع او على عدم تمامها حقيقة وان لا ينعدم عند عدمها بناء على ثبوته بعلة اخرى كالحدث يثبت بخروج
النجاسة والنوم وغير ذلك وقد يقال فى تقرير هذا الكلام ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلية كما
ان العدم عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل على فسادها اعتبارا لحالة الموافقة بحالة المخالفة فى الصحة والفساد **قوله** وقيام
النص اشارة الى بطلان كلام الفريق الثالث وذلك ان ما اشترطوا من قيام النص فى الحالين من غير حكمه امر لا يوجد
الا نادرا ولا عبرة بالنادر فى احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فيما هو من ادلة الشرع بان يبنى عليه ثبوت العلية على ان
وجوده بطريق الندرة ايضا فى محل النزاع فانا لا نم فى المثالين المذكورين قيام النص فى الحالين مع عدم حكمه اما فى الاية
فلانا لا نم قيام النص مع دون الحكم فى حال انتقاء الحدث انما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقيدا بالحدث ومقيدا لوجوب الوضوء
بشرط وجود الحدث وبيانه من وجهين احدهما ان اشتراط الحدث فى الوجوب البدل وهو التيمم بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط
اشتراط لنفى الوجوب الاصل وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل لسببه وانما يفارقه بحاله بان يجب فى حالة لا يجب
فيها الاصل وبالجملة لما رتب وجوب التيمم على وجوب الحدث عند فقد الماء فهم ان وجوب التوضى بالماء مترتب على الحدث
وثانيهما ان العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب التوضى عند كل قيام وفى كل ركعة فلا يتصور اداء الصلوة فلا بد من
اضمار اى اذا قمتم من مضاجعكم او اذا اردتم القيام الى الصلوة محدثين والقيام من المضجع كناية عن التنبيه من النوم والنوم
دليل الحدث فعلى الاول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة النص واما على الثانى فالظاهر انه من قبيل المضمر والطلاق دلالة
النص عليه لما لغوى يعنى انه يفهم من النص او هو من قبيل المشاكلة او التغليب وباعتبار ان القيام من المضجع انما يدل على النوم

دلالة لا عبارة وهذا النسب فان قيل للبدل حكم الاصل فكانت قضية الترتيب ان يصرح بالحدث في وجوب الوضوء ويكتفي بالدلالة في وجوب
التيمم فلم كان كذلك اجيب بوجهين الاول ان الماء مطهر بنفسه فايجاب استعماله دل على وجود النجاسة الحكمية المفتقرة الى ازالتها بخلاف ايجاب
استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضي سابقة حدث فصرح معه بالحدث الثاني ان في ترك التصريح بالحدث في نص الوضوء اشارة الى ان
الوضوء سنة عند كل صلوة وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر الامر وتحقيقه انه قد علم بدلالة النص او الاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى
الصلوة بدون الحدث فيحمل على الايجاب عند الحدث لا تحقيقا للامر وعلى الندب عند عدم الحدث صونا لظاهر الطلاق وترك هذا الايماء في الغسل لانه لا يسن
لكل صلوة بل للجمعة والعيدين فصرح معه بذكر الحدث وهذا مبني على ما يعتبره البلغاء في تراكيبهم من الرموز لا على ان تناول الامر للحدث
ايجابا بالغيره ندبا لانه لا يراد من اللفظ معناه المختلفان فان قلت مبنى هذه المباحث على ان سبب الوضوء وهو الحدوث قد تقرر في موضعه ان
سببه ارادة الصلوة لا الحدث قلت هو مبني على التقدير اي لو سلم ان العلة هي الحدث فهي لم تثبت بالدوران على ما ذكرتم وانما في الحديث فلانا لا نم
انتفاء حكم وهو حرمة القضاء مع وجود الوصف هو الغصب وانما يصح ذلك لو وجد الغصب بدون شغل القلب وهو ممنوع كيف والغصبان صيغة
مبالغة بمعنى الممتلئ غضبا على ما نقل عن الزجاج فلا يتصور له نزاع القلب ما دام غضبان وبهذا يحصل المقصود وهو منع قيام النص في الحالين
مع عدم حكمه لان الكل ينتفي بانتفاء البعض الا انه تعرض في الشرح لحال العدم ايضا زيادة لتحقيق المقصود يعني لا نم ان من حكم هذا النص حل القضاء
عند عدم الغضب وانما يكون كذلك لو تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ممنوع **قوله** فصل ذكر فخر الاسلام رح ان التعدية حكم لازم
للتعليل عندنا جائز عند الشافعي رح فعندنا لا يجوز التعليل الا لتعدية الحكم من المحل المنصوص الى محل آخر فيكون التعليل والقياس واحدا
عنده يجوز لزيادة القبول وسرعة الوصول والاطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس والكلام في التعليل الغير المنصوص ثم جملة
ما يقع التعليل لاجله اربعة الاول اثبات السبب او وصفه الثاني اثبات الشرط او وصفه الثالث اثبات الحكم او وصفه الرابع تعدية حكم مشروع معلوم
بصفته الى محل آخر مماثله في التعليل والتعليل مختص بالتعدية لا يجوز لاجل اثبات سبب او صفته لانه اثبات الشرع بالرأي ولا لاثبات شرط الحكم شرعي
او صفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه لان هذا ابطال للحكم الشرعي ونسخ له بالرأي ولا لاثبات حكم او صفة ابتداء لانه نصب احكام الشرع بالرأي فلا
يجوز شيء من ذلك الا اذا وجد له في الشريعة اصل صالح للتعليل فيعلل ويتعدى حكمه الى محل آخر سواء كان الحكم اثبات سبب او شرط او وصفهما او
اثبات حكم آخر مثل الوجوب والحرمة وغيرهما انحصار الحاصل ان التعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولاثبات حكم شرعي
مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من اصل موجود في الشرع ثابت بالنص والاجماع جائز بالاتفاق واختلفوا في التعليل لاثبات السببية او
الشرطية بطريق التعدية من اصل ثابت في الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي قيل يجوز ان يجعل
شيء آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان تجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا
وتجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار
فخر الاسلام واتباعه فلهذا احتاجوا الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط في انها يجوز ان تثبت بالتعليل
ان وجد لها اصل في الشرع ويمتنع ان لم يوجد قال صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في اثبات
الحكم دون اثبات السبب او الشرط لانه ان اراد به معرفة علة الحكم بالرأي والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف وان
اراد اثبات الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الحكم دون السبب والشرط ممنوع بل يتصور في الجميع ان اراد ان القياس ليس

فصل * لا يجوز التعليل لاثبات العلة او حدوث الحكم او الجزء

تحقيق

٣٠٠

ذلك اي لا يجوز القياس لاثبات الحدوث لا يكون عند ثبوت

الحكم *

ليس بمثبت مما لم يكن الجميع سواء في انه لا يثبت منه شيء بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف الحكم و
احتجاج الفريقين مذكور في اصول الشافعية والمقصود هذا الفصل مشهور فيما بين القوم مسطور في كتبهم قوله
قولنا الجنس قد تقدم ورود الاشكال انما لم نثبتهم بالقياس علية مجرد الجنس لحرمة الربوا وعلية الاكل والشرب
لوجوب الكفارة وعلية القتل بالمثقل لوجوب القصاص عند ابي يوسف ومحمد رح فاجاب بانا لم نثبت ذلك بالقياس بل بالنص عبارة
في الاول ودلالة في الاخيرين على ما سبق في دلالة النص ولم يورد فخر الاسلام في هذا المقام مسئلة وجوب الكفارة بالاكل
والشرب ولا مسئلة وجوب القصاص بالقتل بالمثقل لان جعلهما من قبيل دلالة النص دون القياس مبني على ان القياس
لا يجري في الحدود والكفارات لا على انه لا يجوز في الاسباب والشروط ولان مذهب فخر الاسلام انه يصح اثبات
السبب والشرط بالرأي والقياس اذا وجد له اصل في الشرع وههنا الوقاع اصل للاكل والشرب والقتل بالسيف اصل
للقتل بالمثقل فكيف يتوهم ان يورد هذا اشكالا على اثبات السبب بالتعليل فيما لا يوجد له اصل وانما وضع ذلك
للمصنف رح من اصول ابن الحاجب وذلك انه اختار انه لا يصح اثبات السبب بالقياس فاورد القتل بالمثقل اشكالا فاجاب
بانا لم نثبت سببية القتل بالمثقل قياسا على سببية القتل بالسيف بل بينا ان السبب هو القتل العمد العدوان سواء كان
بالسيف او بغيره فالسبب واحد لا غير ولا مسئلة حرمة الربوا بالجنس فاورد فخر الاسلام مثالا للاشكال فقال
اما التفسير القسم الاول اي بيان اثبات الموجب فمثل قولهم في الجنس بانفراده انه يحرم النسيئة وهذا خلاف وقع في الموجب
للحكم ولا يصح اثباته ولا نفيه بالرأي اذ لا يجد اصلا يقاس عليه بل يجب الكلام فيه بالنص عبارة او اشارة او دلالة وتقريره
وذلك انه ثبت بالنص والاجماع حرمة الفضل الخالي عن العوض وقد بينا ان العلة هي القدر والجنس ووجدنا حرمة
الربوا حكما يستوي شبهة بحقيقته لما روي انه عليه السلام نهى عن الربوا والربية والاجماع على حرمة البيع مجازفة كبيع صبرة
حنطة بصبرة حنطة باعتبار تساويهما في رأي المتبايعين ووجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول والتعجيل خير من النسيئة
وهذا وان كان فضلا من جهة الوصف لكنه ثبت بصنع العبد فاعتبر كما في البيع الحنطة بالحنطة بغير المقابلة لامكان الاحتراز عنه
بخلاف الفضل من حيث الجودة فانه ثبت بصنع الله تعالى فجعل عفوا لتعذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة هي القدر والجنس اخذ
الجنس شبهة العلة من حيث انه شبهة العلة فاثبتنا به شبهة الربوا احتياطا فثبتت سببية الجنس لحرمة النسيئة بدلالة النص الموجب
لسببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل قوله والحق في مسئلة اثبات العلة انه ان ثبت عليه شيء الحكم بناء على
معنى صالح لتعليل ذلك الحكم به بان يكون مؤثرا او ملائما فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى المؤثر او الملائم فهو علة
لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون هذا من اثبات العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة هي ذلك المعنى المشترك بين الشيئين

فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بعلية الحكم وهذا لا يكون اثبات العلة بالقياس لان العلة في الحقيقة ذلك المعنى وان لم يثبت ذلك خلا لانه يكون تعليلا بالمرسل وهذا هو المختلف فيه

وقد ثبت علية بما هو من مسالك العلة فيكون العلة واحدا بعد اعتبار المحل مثلا اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء
على انه يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان فقد ثبت ان العلة هتك الحرمة وهو موجود في الاكل فيحكم بانه علة لوجوب الكفارة وان لم يثبت
ان علية ذلك الشيء للحكم مبني على اشتماله على ذلك المعنى بل وجد مجرد مناسبة ذلك المعنى لعلية الحكم لم يصح الحكم بعلية شيء آخر
يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت علية لانه تعليل بالمرسل اذ لم يثبت تاثير ذلك المعنى المناسب ولا ملائمته وهذا هو
المختلف فيه من اثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التاثير او الملائمة

قوله فصل في الاستحسان وهو في اللغة عد الشيء حسنا وقد كثر في المدافعة والرد على المدافعين ومنشاهما عدم تحقيق مقصود الفريقين
وبنى الطعن من الجانبين على الجرة وقلة المبالاة فان القائلين بالاستحسان يريدون ما هو احد الادلة الاربعة على ما بينه
والقائلون بان من استحسن فقد شرع يريدون ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل فقد شرع فهو الشارع
لذلك الحكم حيث لم يأخذه من الشارع والحق انه لا يوجد في الاستحسان بالمعنى المحلل للشرع اذ ليس الشرع في التسمية بل له اصطلاح
وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال النبي صلى الله عليه وسلم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
ونقل عن الائمة اطلاق الاستحسان في دخول الحمام وشرب الماء من يد السقاء ونحو ذلك عن الشافعي رحمه الله قال استحسن في المتعة
ان يكون ثلاثين درهما واستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة واما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقدح في نفس
المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فان اريد بالانقداح الثبوت فلا نزاع في انه يجب عليه العمل به ولا اثر لعجزه عن التعبير عنه وان اريد وقوع
الشك فلا نزاع في بطلان العمل به وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل العدول الى خلاف الظن لدليل اقوى
ولا نزاع في قبول ذلك وقيل تخصيص القياس لدليل اقوى منه غير راجع الى تخصيص العلة وقال الكرخي هو العدول في مسئلة عن مثل
ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى يدخل فيه التخصيص والنسخ وقال ابو الحسين البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد
غير شامل شمول الالفاظ لوجه اقوى منه وهو في حكم الطارئ على الاول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص
وبقوله وهو في حكم الطارئ عن القياس فيما اذا قالوا ترك الاستحسان بالقياس اورد على هذه التفاسير ان الاستحسان
بالقياس يكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف واجيب بانه انما يكون بانضمام معنى آخر الى القياس الصغير اقوى ولما اختلفت
العبارات في تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق تارة على ما يهواه الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله في
مقابلة القياس على الاطلاق كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين المراد منه اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف
معناه وبعد ما استقرت الآراء على انه اسم لدليل متفق عليه نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس
يسبق اليه الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم ابو حنيفة في اصطلاح
اهل الاصول على القياس الخفي صحته كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين واما في العموم فاطلاق الاستحسان
على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شائع وعلى غيرهما في مقابلة القياس الجلي والاجماع بالاتفاق كيف

يصح التمسك به والجواب انه لا يتمسك به لا عند عدم ظهور النص والاجماع قوله ذكروا انه قسمين الصحة تقارب
الاثر والضعف يقارب الفساد وبهذا الاعتبار يتحقق تقابل القسمين في كل من الاستحسان و
القياس والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساده الخفي وهو لا ينافي خفاءها
بالنسبة الى ما يقابله من القياس والمراد بخفاء الصحة في القياس الجلي خفاءها بان ينضم الى وجه القياس معنى
دقيق يزيده قوة ورجحانا على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى رجحان ههنا تعين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح
فظاهر الكلام فخر الاسلام انه الاولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح قوله فالاول يعني ان سباع الطير من الباز
والصقر ونحوهما نجس قياسا سوى سباع البهائم كالفهد والذئب لمخالطة اللعاب المتولد من لحم نجس فان
اختيار المحققين ان لحم سباع البهائم نجس لا يطهر بالزكوة لان الحرمة فيها لصلح للغذاء اذا لم يكن للضرر والاستخباث
او الاحترام اما النجاسة الا انه لما اجتمع في السبع ما لا يؤكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يؤكل وهو
نجس كاللحم والشحم شبه ما اتحد فيه فجعل له حكم بين النجاسة والطهارة الحقيقيتين بان حرم اكله ونجس لعابه
لكن جاز بيعه للانتفاع به لم يجعل نجاسة سباع الطير ايضا بهذا الطريق لان الروايات انما وردت في سباع
البهائم دون الطيور فاحتيج فيها الى القياس وهذا قياس ضعيف الاثر قليل الصحة لقصوره عن النجس في الفرع اعني
المخالطة وقد قابله استحسان قوي الاثر يقتضي طهارة سورها لانها تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الاستلاع
والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا يتنجس الماء بملاقاته فيكون سؤر طاهر السؤر لآدمي والمأكول
اللحم لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الآلة المشاركة الا اثر مكروه لما ان سباع الطيور
لا تحتمل عن الميتة والنجاسة كالدجاجة المخلاة قوله والثاني لما كان عدم تأدي المأمور به الا بالاتيان بخبر الآحاد
بامر اجتهادي وعكسه حقيقيا اشتبه على النصر رحمه الله تعالى تأدي السجدة بالركوع قياسا وعدم تأديها استحسانا
ونقل عنه في توجيه ذلك انه جاز اقامة الركوع مقام السجود ذكرا لما بينهما من المناسبة اعني اشتمالهما على
التعظيم والانحناء فجاز اقامته مقامه لعلاقة المناسبة وهذا امر جلي سبق اليه الافهام فيكون شائعا الا ان
الاستحسان لا يتأدى به كالسجدة الصلوتية لا تتأدى بالركوع لان الامر بالشيء يقتضي حسنه لذاته فيكون مطلوبا بعينه
فلا يتأدى بغيره وهذا قياس خفي بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا وفيه نظر اذ لا يخفى ان عدم تأدي المأمور به

بتغيير قياسا على اركان الصلوة اظهر موا جلى من تاديته قياسا على جواز اقامته هم الشئ مقام اسم غيره و
الاقرب ان يقال لما اشتمل كل من الركوع والسجود على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلوة
ان يتادى بالركوع كما يتادى بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة ولهذا صح التعبير عنه بالركوع
في قوله تعالى وخر راكعا اي سقط ساجدا فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر هو المخل بالمجاز من غير
تعذر الحقيقة وصحة حقيقته هي ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة ولهذا لا يلزم بالنذر كالطهارة
وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المتكبرين موافقة المطيعين على قصد العبادة ولهذا اشترط الطهارة
واستقبال القبلة وهذا الحاصل في الركوع في الصلوة الا ان المامور به هو السجود وهو مغاير الركوع حقيقة
الا ترى انه لا ينوب الركوع عنه كما لا ينوب عن السجدة الصلوتية مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من اركان
الصلوة وموجبات التحريمة ولما لا ينوب الركوع خارج الصلوة عن السجدة مع انه لم يستحق بجهة اخرى
بخلاف الركوع في الصلوة وهذا قياس خفي يسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر وهو المخل بالحقيقة وعدم
تادية المامور به بغيره فساد خفي هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة في القياس
وجعلنا سجدة التلاوة في الصلوة تتادى بالركوع حاقطة به كما يسقط الطهارة بغيرها بخلاف الركوع خارج
الصلوة لانه لم يشرع عبادة وبخلاف السجدة الصلوتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل
قوله تعالى اركعوا واسجدوا وقوله وبالتقسيم العقلي تقسيم القياس والاستحسان تارة باعتبار القوة و
الضعف تارة باعتبار الصحة والفساد اما بالاعتبار الاول فاما ان يكون قوي الاثر او ضعيفه الاثر
او القياس قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس ففي الرابع يرجح الاستحسان قطعا وفي الثلثة الباقية
يتيقن عدم ترجيح الاستحسان واما ترجيح القياس ففي الاول والثالث يتيقن لا في الثاني فانه يحتمل
سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما وتسمية الاستحسان في جميع الاقسام يكون باعتبار
خفائه الا انه لا يشكل بما ذكره فخر الاسلام من انا سمينا ما ضعف اثره قياسا وما قوي اثره استحسانا
واما بالاعتبار الثاني فاما ان يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن او فاسدهما او صحيح الظاهر فاسد الباطن
او بالعكس وفي الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه

ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس في الاقسام الاربعة للاستحسان فالقياس
الصحيح الظاهر والباطن يرجح على جميع اقسام الاستحسان والقياس الفاسد الظاهر والباطن يكون مردودا بالنسبة الى الكل وبقي
ثمانية اوجه حاصلة من ضرب اقسام الاستحسان في اخيري القياس فالاول من الاستحسان يرجح عليهما الصحة ظاهرا وباطنا والثاني مطلقا
الفساد ظاهرا وباطنا بقي اربعة اوجه حاصلة من ضرب اخيري الاستحسان في اخيري القياس الاول تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد
الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والثاني بالعكس والثالث تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس
كذلك والرابع تعارض استحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر وقياس كذلك وسمي اتفاق الاستحسان والقياس في صحة الظاهر
وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما في ذلك باختلاف النوع وحكم بترجيح الاستحسان في الوجه الثاني من هذه
الاربعة وبترجيح القياس في الثلثة الباقية وادعى ان الظاهر امتناع التعارض بين قياس واستحسان يتقصان في قوة الاثر
وصحة الباطن سواء كان مع الاتفاق في صحة الظاهر او بدونه وبعد اقامة الدليل جزم بهذا الحكم وقد علم من الاستدلال من
سوق الكلام بالآخرة ان قوله اذا كان الاستدلال على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة مقيدا بالقوة والصحة
الباطنة اذ لا امتناع في ان يعارض قياس ضعيف او صحيح الظاهر او فاسد الظاهر والباطن الظاهر فقط والاستحسان كذلك
قوله بمعنى المذكور اي بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او بلا مانع يوجد ذلك الحكم قوله وما ذكر فهذا الكلام قليل الجدوى
لان تداخل الاقسام ضروري فيما اذا قسم الشيء تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة كما يقال اللفظ ثلاثي او رباعي وخماسي باعتبار
آخر اسم او فعل او حرف باعتبار آخر معرب او مبني الى غير ذلك نعم لو صح ما ذكره البعض من ان المراد بالضعف والفساد واحد وكذا
بالقوة والصحة لكان احد التقسيمين مستدركا قوله والمستحسن قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا سواء كان اثرا او اجماعا او ضرورة
او قياسا خفيا فهنا يريد الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي والمستحسن بغيره وفي ان الاول يتعدى الى صورة اخرى لا من شان القياس التعدية
والثاني لا يقبل التعدية لانه معدول به عن سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليمين
على المشتري فقط لانه المنكر وحده لانه لا يدعي شيئا حتى يكون البائع ايضا منكرا فهذا قياس جلي على سائر التصرفات الا انه
يثبت بالاستحسان التحالف اي وجوب اليمين على كل من البائع والمشتري لما قبل قبض المبيع فبالقياس الخفي وهو البائع منكر وجوب
تسليم المبيع بما اقر به المشتري من الثمن كما ان المشتري منكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما كما في سائر التصرفات فان اليمين
يكون على المنكر واما بعد قبض المبيع فبالاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف البايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فوجوب
التحالف قبل القبض يتعدى الى وارثي البائع والمشتري اذا اختلفا في الثمن بعد موت البائع والمشتري لان الوارث يقوم مقام
المورث في حقوق العقد والحكم معقول وكذا يتعدى الى الاجارة قبل العمل حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار
الاجرة قبل اخذ القصار في العمل تحالفا لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة تحتمل الفسخ وفي التحالف ثم الفسخ
دفع الضرر عن كل منهما واما وجوب التحالف بعد القبض فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى
اذ البائع لا ينكر شيئا فيقتصر على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة وما روي من قوله عليه السلام اذا اختلف
المتعاقدان تحالفا وترادا فهو الفيد التقييد بقيام السلعة لانه ان اريد رد المبيع خوذ لفظا وان اريد رد العقد فكذلك

وما ذكره وان صح القوة والضعف فعند التحقيق داخل في الظاهر او فاسد
ايضا لانه لا يخلو اما ان يكون صحيح الظاهر او فاسد الظاهر وعلى كل من التقديرين لا يخلو اما ان
تؤيل حق التاويل بين صحة او تبين فساده واذا
كانت القسمة منحصرة في هذه الاقسام قطعا
والمستحسن بالقياس الخفي يعدى الى الاستحسن
نظيره وان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع على
المشتري قطعا سالانه المنكر وعليهما يا
خصا لان البائع ينكر تسليم المبيع اي انما يحلف البائع
لانه منكر وجوب تسليم المبيع بتصديق المشتري وانما
وفي غير المشتري وانما

يحلف المشتري لانه منكر
زيادة الثمن في الثمن كان هذا ظاهرا لم يذكره
وارث البائع والمشتري اي لوارثي اي اذا اختلف
تحالف الوارثان وفي الاجارة اي اذا اختلف
اذا اختلف المؤجر والمستاجر
معقول الاجرة قبل استيفاء المنفعة
واما بعد القبض فثبوته بقوله عليه السلام اذا
اختلف المتبايعان والسلعة قائمة
تحالفا وترادا فلا يتعدى
الى الوارث ولا الى حال
هلاك السلعة

اذ الفسخ لا يرد الا على ما ورد عليه العقد فان قلت قد سبق ان من شرط التعدية ان
لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلي والخفي فكيف يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفي
ثبت المعدى بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات
الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت بحكم الاستحسان الذي
هو القياس الخفي اضيفت التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو سائر التصرفات
يمين المنكر بهذه الكيفية وهي ان يتوجه على المتنازعين في قضية واحدة قوله
والاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما توهمه البعض من ان القياس ثبت في صورة
الاستحسان وفي سائر الصور وقد ترك العمل في صورة الاستحسان لمانع وعمل به في غير العدم
المانع فيكون باطلا لما سيأتي من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا انه ليس من باب التخصيص
لان انعدام الحكم في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا موجب نجاسة سؤر البهائم الوحش
هو الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة ولم يوجد ذلك في سؤر سباع الطير فانتفى الحكم وهذا معنى
ترك القياس الجلي الضعيف الاثر بدليل قوي هو قياس خفي قوي الاثر فلا يكون من
تخصيص العلة في شيء قوله فصل في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات التي تورد عليها وفي
دفع تلك الاعتراضات اي الجواب عنها والمذكور هنا ستة وهي نقض فساد الوضع وعدم
الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة والجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل فلا بد من
دفعه وذكر فيه اربعة طرق الاول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض والثاني
بالدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذي صارت العلة علة لاجله والثالث الدفع بالحكم
وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض والرابع الدفع بالغرض وهو ان يقال الغرض التسوية بين الاصل
والفرع فكما ان العلة موجودة في صورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد تأخر في الفرع فكذا
في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال قوله فنقض بالقليل يعني لو كان النجس الخارج من
بدن الانسان حدثا كان القليل الذي لم يسل من رأس الجرح حدثا وليس كذلك
فيجاب بانا لا نم انه خارج فان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر و
لم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها
بخلاف السيلين فانه لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج قوله وهو اي المعنى الذي لاجله

صارت العلة علة بالنسبة الى العلة كما ثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص بمعنى ان الوصف
بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى آخر هو مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى
ثابت باسم المسح لغة لانه الاصابة وهي تنبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقي فلا يسن فيه التثليث لانه انما شرع
لتوكيد تطهير معقول كالغسل فلا يفيد في المسح ويفيد في الاستنجاء لان التطهير فيه معقول اذ هو ازالة عين النجاسة
ولهذا كان الغسل فيه افضل وفي التثليث توكيد لذلك وبنى هذا الكلام على ان يكون المراد بعدم مستند
التثليث كراهته ليكون حكما شرعيا فيعلل **قوله** فاجاب في الاولين بالمانع وهو في المستحاضة العذر
ودفع الحرج وفي المدبر النظر له وعدم قابلية للمملوكية يعني ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه تاخر
حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا يلزمها الطهارة لكل صلوة اخرى بعد خروج الوقت فانه بذلك الحدث
اذ خروج الوقت ليس بحدث اجماعا وكذلك ملك المغصوب سبب الملك المغصوب اعني المدبر كما في البيع حتى
لو جمع في البيع بين قن ومدبر صح في القن بحصته من الثمن بخلاف الجمع بين قن وحر الا انه لم يثبت في المدبر
للمانع اورد فخر الاسلام رح هذين المثالين على هذا الوجه اقتداء بصاحب التقويم وقال في شرحه
ان هذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة **قوله** الظاهر حاصل هذا التقرير ان الحكم المدعى
وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة المخمصة والفرع صورة الجمل الصائل والنقض هو
مال الباغي وظاهر انه لا حاجة لمنع انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه فلا يكون
هذه الصورة نظير المدفوع بالحكم وايضا حل الاتلاف لا يلائم وجوب الضمان فضلا عن التاثير وحاصل
التقرير الثاني وهو ان يجعل نظير المدفوع بالحكم ان الحكم هو عدم منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة
بمعنى انه لا يسقط عصمة الجمل الصائل باباحة قتله لابقاء روح المصول عليه كما في المخمصة والعلة
حل الاتلاف فهو نقض بمال الباغي حيث وجدت العلة وهي حل الاتلاف مع عدم الحكم الذي
هو عدم المنافاة ضرورة تحقق المنافاة اذ قد سقطت العصمة ولم يجب الضمان على المتلف
فاجاب بمنع انتفاء الحكم في صورة النقض اي لا نم تحقق منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة في
مال الباغي بل عدم المنافاة تحقق الا ان العصمة انتفت بالبغي وعدم المنافاة بين الشيئين
لا يوجب التلازم بينهما حتى يمنع مع وجود احدهما انتفاء الآخر بسبب من الاسباب
واعترض المصنف رحمه الله تعالى بان حل الاتلاف ليس علة لعدم المنافاة **قوله** فصل في مال
الباغي مع المنافاة نقضا وذلك لانه لا يلائم عدم المنافاة وعدم سقوط العصمة فضلا

عن تأثيره فيه والجواب ان التمثيل انما هو على تقدير ان يجعل حل الاتلاف علة موثرة ويكفي في التمثيل الفرض
والتقدير **قوله** فانه اي الخارج النجس حدث في السبيلين لكن اذا استمر الدم الخارج كما في الاستحاضة و
سلس البول صار عفوا وسقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب بادائه الصلوة فكذا ههنا اي في
غير السبيلين يكون حدثا ويصير عند الاستمرار عفوا كما في الرعاف الدائم وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك
لان الناقض يدعي امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح منعه الا بدفع احدهما **قوله** ثم اعلم ذهب بعضهم
الى ان النقض غير مسموع على العلل الموثرة لان التاثير لا يثبت الا بنص او اجماع ولا يتصور المناقضة فيه وجوابه
ان ثبوت التاثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وجواز ان اندفع باحد الطرق المذكورة فقدم التعليل
والا فاما ان يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم او لا فان لم يوجد فقد بطل التعليل لامتناع
تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع لم يبطل التعليل اما قولا بتخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثرون و
ذلك بان يوصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال ان تاثير العلة فيه ويبقى التاثير مقتصرا
على المحال الآخر واما قولا بان عدم المانع جزء العلة او شرطها ليكون انتفاء الحكم في صورة النقض بناء على انتفاء
العلة بانتفاء جزئها او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المصنف احترازا عن القول بتخصيص العلة فعدم المانع
عندهم شرط العلية للوصف وعند الاكثرين الظهور الاثر عن العلة فانتفاء الحكم في صورة النقض عندهم يكون مستندا
الى عدم العلة وعند الاكثرين الى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى احتج القائلون بتخصيص العلة بوجوه الاول
القياس على الادلة اللفظية فكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف علة
والجامع كونهما من الادلة الشرعية او جمع الدليلين المتعارضين وسره ان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى
مواردها والنقض المانع معارض للعلة نسبة التخصيص المخصص مانع عن ثبوت الحكم في بعض الثاني ان العلة في
القياس الجلي شاملة لصورة الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لمانع هو دليل الاستحسان ولا يعني بتخصيص العلة
الا هذا الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل ان يكون لفساد في العلة ويحتمل ان يكون لمانع من ثبوت الحكم
والمعلل قد بين انه لمانع فيجب قبوله لانه بيان احد المحتملين وهذا بمنزلة العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع
كالاحراق بالنار عن الخشب الملطخ بالطين المحلول **قوله** ذكر القائلون بتخصيص العلة في هذا المقام اقسام المانع
وهي ثلثة لكنهم لما اخذوا في تعداد الموانع اوردوا فيها المانع من انعقاد العلة ومن تمامها وان لم يكونا من
قبيل المانع المعتبر في تخصيص العلة وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والمصنف غير عباراتهم وذكر عن موانع الحكم بموجبات

عدم الحكم لشمول المانع عن الحكم وعن العلة انعقادا او تماما والعمدة في اقسام المانع هو الاستقرار والمذكور في التقويم اربعة لانه
ان كان بحيث لا يحدث معه شيء من الاجزاء فهو المانع من الابتداء والانعقاد والا فهو المانع عن التمام وكل منافي العلة او الحكم وزاد بعضهم قسما
خامسا نظرا الى ان الحكم ابتداء وتماما ودواما ولا عبرة في العلة بالدوام بل التمام كالخروج النجاسة للحدث ثم المقصود هو العلة والحكم
الشرعيان وقد اضافوا اليهما الحسين لزيادة التوضيح وفي كون امتداد الجرح وصيرورته بمنزلة الطبع مانعا من لزوم الحكم نظر
لانه ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع وقد يجاب بان الحكم بالجرح على
وجه يفضي الى القتل لعدم مقاومة المرمى فالاندمال مانع تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش
فلا يمنعه لتحقق عدم المقاومة الا انه ما دام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل
فاذا صار طبعا فقد منع ذلك افضاءه الى القتل فكان مانعا لزوم الحكم ثم لا يخفى انه تمثيل مبني على التسامح والا فالرمي علة للمضي والمضي للافضاء
والاصابة للجراحة والجراحة لسيلان الدم وهو علة لزهوق الروح قوله ولنا ان التخصيص اجاب عن الاحتجاج الاول بان التخصيص من الاحكام
التي لا يمكن تعديتها من الاصل اعني الادلة اللفظية الى الفرع اعني العلل لان التخصيص لزوم للمجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص
اللازم بالشيء يوجب اختصاص ملزومه به والالزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال وبما يعترض عليه بانا لا نم ان التخصيص مطلقا
ملزوم للمجاز بل التخصيص في الالفاظ كذلك ومعنى تعدية الحكم اثبات مثله في صورة الفرع فيثبت في العلل تخصيص بعض الموارد
كتخصيص الالفاظ ببعض الافراد ويتصف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير ما وضع له يمتنع اتصاف العلة به اذ ليس من شانها الاتصاف
بالحقيقة والمجاز وعن الاحتجاج الثاني بان اثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك للقياس بدليل اقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة في شيء
بمعنى انتفاء الحكم لمانع مع تحقق العلة لوجهين احدهما ان القياس بل الوصف فيه ليس بعلة عند وجود المعارض الاقوى لما سبق من
ان شرط القياس ان لا يعارضه دليل اقوى منه فانتفاء الحكم في صورة القياس مبني على عدم العلة لا على تحقق المانع مع وجود العلة
وثانيهما ان العلة في القياس يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعدية الحكم الى كل صورة يوجد فيها العلة من
غير تقييد بعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو بمانع لا يكون علة ولما كان هذا الوجه صالحا لان يجعل
دليلا مستقلا على بطلان تخصيص العلة اشار اليه بقوله مع ان هذا التقييد واجب الى آخره وتقريره انهم اجمعوا على وجوب التعدية عند العلم
بوجود العلة من غير تعرض منهم للتقييد بعدم المانع مع انه معلوم قطعا انه لا تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة
ما يستجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية من عدم المانع وغيره على انه شروط للعلة او شطر لها فعند وجود المانع تكون العلة معدومة لانعدام
ركنها او شرطها وهنا نظر وهو ان غلبة الظن تكفي في العلية سواء استلزمت الحكم او لا ولا نم الاجماع على وجوب التعدية مطلقا بل الشائع
وقيود كثيرة تنافي عدم المانع وايضا كثيرا ما يقع الاطلاق اعتمادا على العلم بالتقييد كما في قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم المخصص
قوله ثم عدمها اي عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة بان يكون عليته مشروطة بعدم ذلك الوصف
فتنتفي بوجوده كالبيع المطلق اي غير المقيد بشرط علة للملك فاذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقا فلم يكن علة فالمراد بالمطلق هنا
ما يقابل المقيد بالشرط ونحوه لا المشروط بالاطلاق فانه لا وجود له اصلا والمعنى الكلي الذي لا يوجد الا في ضمن الجزئيات فانه صادق
على البيع بالخيار وقد يكون لنقصان وصف هو من جملة اركان العلة او شرطها فينتفي الكل بانتفاء جزئه او شرطه كالخارج

ولنا ان التخصيص في الالفاظ مجاز يخص بما ورد ترك القياس بدليل اقوى لا تخصيصا لانه ليس بعلة والعلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم للاجماع على وجوب التعدية اذا علم وجود العلة في الفرع من غير تقييد بعدم المانع مع ان هذا التقييد واجب

٣٠٩

ثم ان عدم الحكم اما لعدم وجود العلة او لوجود المانع فهو المانع من الابتداء والانعقاد او شرطها ثم عدمها اما لعدم الحكم او لعدم العلة ثم عدمها قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة فاذا زيد عليه يكون المطلق علة فاذا زيد يبقى مقيدا وانتقاضه كالخارج من عدم علة الانتقاض وزيد لعموم في العموم *

النجس فانه مع عدم الحرج علة لانتقاض الوضوء فعند وجود الحرج لا يكون علة كما في المستحاضة **قوله** ومنه اي من دفع العلل المؤثرة فساد الوضع كما يقال التيمم مسح فيمن فيه التثليث كالاستنجاء فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهية التكرار كالمسح على الخف وهذا انما يسمع قبل ثبوت تاثير العلة والا فيمتنع من الشارع اعتبار الوصف في الشيء ونقيضه **قوله** ومنه اي من دفع العلل المؤثرة عدم الانعكاس وهو انه يوجد الحكم ولا يوجد العلة وهذا لا يقدح في العلية لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع والهبة والارث كما في العلل العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة نعم يمتنع توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص لانه يقتضي ان يكون كل منهما محتاجا اليه من حيث انه علة ومستغنيا عنه من حيث ان الآخر علة مستقلة على انه غير لازم في العلل الشرعية اذ ليس معنى تاثيرها الا ايجاد وقد صرحوا بان المتوضي اذا حصل منه البول والغائط والرعاف ونحو ذلك حصل حدثه بكل واحد من هذه الاسباب **قوله** ومنه الفرق وهو ان يبين في الاصل وصف له دخل في العلية لا يوجد في الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء آخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر والاكثرون على انه لا يقبل لوجهين احدهما انه غصب منصب التعليل اذ السائل جاهل مسترشد في موقف الانكار فاذا ادعى علية شيء آخر وقف موقف الدعوى وهذا بخلاف المعارضة فانها انما يكون بعد تمام الدليل فالمعارض حينئذ لا يبقى سائلا بل يصير مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلي يقصدون به عدم وقوع الخبط في البحث والا فهو نافع في اظهار الصواب وثانيهما ان المعلل بعد ما ثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق او لم يوجد لان غاية الامر ان المعترض يثبت في الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي علية الوصف المشترك الموجب للتعدية نعم لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع كان قادحا الا انه لا يكون مجرد الفرق بل بيان عدم وجود العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع **قوله** لكن ما يجب اي الفود لما قلنا من ان قصور الجناية بالخطاء لا يوجب المثل الكامل فوجب المال خلفا عنه فايجاب المال في العمد بان يكون الوارث مخيرا بين القصاص واخذ الدية لا يكون مماثلا له لانه بطريق المزاحمة دون الخلفية اذ الخلف لا يزاحم الاصل ولا يثبت الا عند تعذره فالحاصل ان قضية القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وهو منتفي وههنا لان الحكم في الاصل هو الخطاء ايجاب خلفية المال عن القصاص في الفرع وهو العمد ايجاب مزاحمته له **قوله** ومنه الممانعة وهي منع مقدمة الدليل اما مع السند وبدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجوده في الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا يغير حكم النص ولا يكون الاصل معدولا به عن سنن القياس وتحقق

اوصاف العلة من التاثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك بان يقول لا نم ان ما ذكرت من الوصف علة او صالح للعلية
وهذا ممانعة في نفس الحجة ولو سلم فلا نم وجودها في الاصل او في الفرع او لا نم تحقق شرائط التعليل او تحقق اوصاف العلة او اختلاف في
قبول الممانعة في نفس الحجة فقيل القياس الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل فلا يكلف اثبات ما لم يدعه واجيب بانه لا بد في الجامع من كون
العلية والا لادى الى التمسك بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضائعا والمناظرة عبثا مثل ان يقال النخل مائع فيرفع
الحدث كالماء فلهذا احتاج المصنف في جريان الممانعة في نفس الحجة الى بيانه بقوله لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد
وكالتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة هو الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلية بل يكون العلة غيره كما لو قيل هذا المقتول
عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فقيل لا نم ان العلة في الاصل اعني المكاتب كونه عبدا بل جهالة المستحق انه السيد او الوارث
وقد ذكر ذلك في مسئلة الاختلاف في العلة واعلم ان الممانعة في نفس الحجة هي اساس المناظرة لعموم ورودها على القياس
اذ قلما يكون العلة قطعية وعند ايراد ما يرجع المعلل في التقصي منها الى مسالك العلة وهي كثيرة وعلى كل منها ابحاث فيطول القيل
والقال ويكثر الجواب والسؤال ثم ينبغي ان يكون ذكر الممانعة على وجه الانكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى واقامة البينة و
لا يخفى انه يصح الممانعة بعد ظهور تاثيرها بالجواز ان يثبت بالنص او الاجماع تاثير الوصف بمعنى اعتبار نوعه وجنسه في نوع الحكم او جنسه
ويكون علة الحكم غيره او يكون مقتصرا على الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح بعد ظهور التاثير ولهذا جعل فخر الاسلام
دفع العلل المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحا وبالنقض وفساد الوضع فاسد لعم قد يورد النقض وفساد الوضع على العلل المؤثرة فيحتاج الى
الجواب وبيان انه ليس كذلك **قوله** واعلم ان المعترض تنبيه على ان جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل
الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح الشهادة و
بسلامته عن المعارض لتنفذ شهادة فيترتب الحكم والدفع يكون بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح في صحته بمنع مقدمة
من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم سلامته يكون بفساد شهادته في المعارضة بما يقابلها ومنع ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيلين لا يتعلق
بمقصود الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة وما ذكره المصنف من تخصيص المناقضة
بالمنع مع السند يبطل حصر الاعتراض في المناقضة والمعارضة لخروج المنع المجرد عنهما وعند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل
سواء كان مع السند او بدونه وعند الاصوليين هي عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير
تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند له فان قيل ينبغي ان لا يكون المعارضة عن اقسام الاعتراض لان اول الخصم قد ثبت تمام دليله قلنا
هي في المعنى نفي لتمام الدليل ونفاذ شهادته على الاطلاق حيث قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل
ظاهرا لم يكن غصبا لان السائل قد قام عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال فالحاصل ان قدح المعترض اما ان يكون بحسب الظاهر
والقصد في الدليل وفي المدلول والاول اما ان يكون بمنع شيء من مقدمات الدليل وهو الممانعة والممنوع اما مقدمة معينة مع
ذكر السند او بدونه ويسمى مناقضة واما مقدمة لا بعينها وهو النقض بمعنى انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شيء من الصور
واما ان يكون باقامة الدليل على نفي مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون بعد اقامة المعلل دليلا على اثباتها
وهو المعارضة في المقدمة فيدخل في اقسام المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخطأ في البحث

واعلم ان المعترض لا ان يعطل دليل المعلل ويسمى مناقضة او يبين دليلا يعارضه ويجري في الحكم وفي علته والاولى يسمى معارضة في الحكم والثانية في المقدمة ويجري في الحكم والثانية في المقدمة ويسمى معارضة في المقدمة والاولى يسمى معارضة في الحكم والثانية في المقدمة ويسمى معارضة في المقدمة ويسمى معارضة في المقدمة ويسمى معارضة

بواسطة بعد كل من المعلل والسائل عما كانا فيه وضلالهما عما هو طريق التوجيه والمقصود بناء على انقلاب حالهما وضطرابهما كل ساعة
والثاني وهو القدح في المدلول من غير تعرض للدليل اما ان يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت اليه واما باقامة الدليل
على خلافه وهي المعارضة ويجري في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب في علته بان يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات
دليله والاول تسمى معارضة في الحكم والثانية المعارضة في المقدمة وتكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة في
الحكم اما ان يكون بدليل المعلل ولو بزيادة شيء عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم والمناقضة
من حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره
فكيف هذا ذلك قلت يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر لا يتعرض للانكار قصدا فان قلت فهي كل معارضة معنى المناقضة
لان نفي حكم الخصم والابطال يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك
لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ثم دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلب وان
كان على ما يستلزمه فعكس واما ان يكون بدليل آخر وهي المعارضة الى العلة واثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه ويتغير ما كل منهما
صريحا او التزاما والمعارضة في المقدمة ان كانت بجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة والا
فمعارضة مناقضة وهي قد تكون لنفي عليته ما ثبت المستدل عليته وقد تكون لاثبات عليته علة اخرى ما قاصرة واما متعدية الى محل عليته او
مختلف فيه وبعض هذه الاقسام مردود وامثلتها مذكورة في الكتاب فان قلت بعد ما ظهر تاثير العلة كيف تصح معارضتها خصوصا
بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه قلت ربما يظن ظهور التاثير ولا تاثير وربما يرد على المؤثر
ما يظن انه معارضة او قلب وليس بذلك فالمنافاة انما هي بين التاثير في نفس الامر وتمام المعارضة على القطع ولا قائل بذلك وهذا
حكم فساد الوضع فتخصيصه بانه لا يمكن بعد ثبوت التاثير مما لا حاجة له قوله وان كان بزيادة شيء عليه يعني زيادة تقييد تقرير او
تفسير لا تبديلا وتغيرا ليكون قلبا وهو ماخوذ من قلب الشيء ظهرا لبطن كقلب الجراب سمي بذلك لان المعترض جعل العلة
شاهدا له بعد ما كان شاهدا عليه وعكسا وهو ماخوذ من عكست الشيء رددته الى ورائه على طريق الاول وقيل رد اول الشيء الى آخره
وآخره الى اوله نظير العكس ما قال الشافعي ح صلوة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا افسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء
فنقول لما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء يجب ان يستوي فيه النذر والشروع كما في الوضوء وذلك اما بالشمول
العدم او بشمول الوجود والاول بطل لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض
حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبته المعلل من
عدم وجوبها بالشروع قوله اعلم ان كل عبادة يعني اذا ادعى المعلل ان كان كل عبادة تجب بالشروع يجب المضي فيها عند
الفساد ويلزمها الحكم عكس النقيض ان كل عبادة لا يجب المضي في فاسدها لا يجب المضي بالشروع وهذا مشعر بان عدم وجوب المضي
في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض السائل بانه لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما
في الوضوء لما ذكر فخر الاسلام من ان الشروع مع النذر في الايجاب بمنزلة نوايين لا ينفصل احدهما عن الآخر لان الناذر عهد
ان يطيع الله فلزم الوفاء به لقوله تعالى واوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الادا فلزمه الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان

وان كان بزيادة شيء عليه وهو معارضة فيها مناقضة فان دل على نقيض الحكم بالبينة فقلب كقوله صوم رمضان صوم فرض فالاداء في الاثنين البينة كالقضاء فنقول صوم رمضان لكن هذا تعيين قبل الشروع وفي القضاء بالشروع اي تعيين الصوم في رمضان قبل الشروع بتعيين الصوم في القضاء انما يتعين بالشروع لتحصيل الوجوب وقوله سمي الرأس كل فيه فيه بالكل لما فيه زيادة تسمية على الفرض في محل وهو الاستيعاب لكن الوجوب

ولا يلزم عكس النقيض في عبادة لا تصح ان يستوي فيها النذر والشروع فتقول لما كان كل عبادة تجب بالشروع والشروع كالوضوء لا يجب المضي فيها كما في الوضوء فانها اذا فسدت لا يجب المضي فيها كما يجب بالشروع كل عبادة اذا فسدت يجب المضي في فاسدها فتقول لو كان عدم وجوب المضي في فاسدها علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما في الوضوء فانه لا يجب المضي في فاسده لا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء الشروع والنذر في الحكم

المنهي عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم اعني نفي عدم وجوب صلوة
النفل بهما واللازم باطل لوجوبها بالنذر اجماعا ولا يخفى ان هذا التقرير غير واف بالمقصود وهو كون الاعتراض من قبيل العكس
الا ان فيه تعريضا الى ان هذه معارضة فيها معنى المناقضة لتضمنها ابطال علية الوصف لكن لا دليل على ان عدم وجوب
المضي في الفاسد لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر **قوله** والاول يعني ان القلب
اقوى من العكس لوجوده الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وهو اشتمال بما لا يعينه بخلاف
المعترض بالقلب فانه لم يجئ الا بنقيض حكم المعلل الثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل شمول الوجود وشمول العدم او
بقلب جاء بحكم مفسر هو نفي دعوى المعلل الثالث ان من شروط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس
الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم اعني عدم الوجوب بالنذر و
لا بالشروع وفي الفرع اعني صلوة النفل انما هو بطريق شمول الوجود اعني الوجوب بالنذر والشروع جميعا فلا مماثلة هذا تقرير كلام
المصنف وفي بعض المخالفة لكلام فخر الاسلام لما فيه من الاضطراب وذلك انه قال المعارضة لو عان معارضة فيهما مناقضة و
معارضة خالصة اما الاول فانقلب ويقابله العكس والقلب نوعان احدهما ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا من قلب الشيء
جعلته منكوسا وثانيهما ان يجعل الوصف شاهدا لك بعد ما كان شاهدا عليك من قلب الشيء ظهر البطن واما العكس فليس من باب
المعارضة لكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق بهذا الباب وهو نوعان احدهما بمعنى رد الشيء على سننه الاول وهو يصلح لترجيح المعلل
لدلالته على ان الحكم زيادة تعلق بالعلة حيث ينتفي بانتفائها وذلك كقولنا ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء
بمعنى ان ما لا يلتزم بالنذر لا يلتزم بالشروع وثانيهما بمعنى رد الشيء على خلاف سننه كما يقال هذه عبادة لا تصح في فاسد فلا يلتزم
بالشروع كالوضوء فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا النوع من القلب ضعيف لانه لما جاء
بحكم آخر ذهب المناقضة لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها دعاء الدعوة ولذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ولان الاستواء
حكم مجمل ولانه حكم مختلف المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل واما الثانية اعني المعارضة الخالصة فخمسة انواع اثنان في الفرع وثلثة في الاصل
وجعل احد انواع الخمسة المعارضة بزيادة هي تفسير الاول وتقرير كما يقال المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل فيقال الركن فلا يسن تثليثه بعد كماله
بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كالغسل وهذا احد وجهي القلب فاورده تارة في المعارضة التي فيها مناقضة نظرا
الى ان الزيادة تقرير فيكون من قبيل جعل دليل مستدل دليلا على نقيض مدعاه فيلزم ابطاله وتارة في المعارضة الخالصة نظرا
الى الظاهر وانه مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه وايضا جعل احد انواع الخمسة للقسم الثاني من قسمي العكس **قوله** هذا اقوى الوجوه
لدلالته صريحا على ما هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل بعينه **قوله** وكقولنا صغيرة يعني مثال المعارضة الخالصة التي
تثبت نقيض حكم المعلل بتغيير ما قولنا في اثبات ولاية تزويج الصغيرة التي لا اب لها ولا جد لغيرهما من الاولياء صغيرة فيثبت
عليها ولاية الانكاح كالتي لها اب بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية
للاخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على ما يفهم من ظاهر العبارة والا لم يكن معارضة خالصة
بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية والمعارض لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم تغيير هو التقييد

بالاخ ولزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولادة فنفي ولايته
يستلزم نفي ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يصير لهذا النوع من المعارضة وجه صحة
قوله وهو اي كون الاول ذا فراش صحيح اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد
الفراش لان صحة الفراش يوجب حقيقة النسب والفاسد شبهته وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار
من شبهته وربما يقال بل في الحضور حقيقة النسب لان الولد من مائه **قوله** وهي قلب ايضا من قلبت
الاناء جعلت اعلاه اسفله لان العلة اصل وهو اعلى والمعلول فرع وهو اسفل فتبديلهما بمنزلة
جعل الكوز منكوسا لكن هذا انما يكون معارضة اذا قام المعترض دليلا على نفي عليته ما ادعاه المعلل علة
والا فهو ممانعة مع استدلال على ما صرح بعبارة المصنف نعم لو ثبت كون العلة معلولا لزم نفي عليته بان معلول
الشيء لا يكون علة له وما يقال من انه معارضة في الحكم من جهة ان السائل عارض تعليل المستدل بتعليل آخر
لزم منه بطلان تعليله فلزم بطلان حكمه المرتب عليه ففيه نظر لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء
الحكم بجواز ان يثبت بعلة اخرى **قوله** والمخلص لا يريد المخلص الجواب عن هذا القلب ودفعه
بل الاحتراز عن وروده وذلك بان لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالآخر بل بطريق الاستدلال
بثبوت احدهما على ثبوت الآخر اذ لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد
التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبة قد مسها النار لانها محترقة وهذا الشخص متعرض للاخلاط
لانه محموم وهذا المخلص انما يكون عند تساوي الحكمين بمعنى ان يكون ثبوت كل منهما مستلزما
لثبوت الآخر ليصح الاستدلال كما في النذر والشروع وكالولاية في النفس والمال بخلاف الرحم
والجلد وبخلاف القراءة في الاولين والاخيرين فان قيل ان اريد المساواة من كل وجه فغير متصور
كيف والمال مبتذل والنفس مكرمة وان اريد المساواة من وجه فالفرق لا يضر اجيب بان المراد
المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال عليه كالحاجة الى التصرف في الولاية فان
قيل قد تتحقق الحاجة الى التصرف في المال في الحال كيلا يأكل الصدقة بخلاف النفس فانها
تتأخر الى ما بعد البلوغ اجيب بانه قد يكون بالعكس فيحتاج في النفس لعدم الكفو بعد ذلك

لا يحتاج في المال الكثيرة فتساويا **قوله** فان كانت قاصرة لا يقبل لما سبق من ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما اذا قلنا
الحديد بالحديد مع وزن مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية دون الوزن فيقبل
عند الشافعي رح لان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية
وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال حتى قالوا ان الوصف الذي ادعى المعترض علية لو كانت متعدية لم يكن على
المعترض اثباته الا في محل آخر وبهذا يندفع ما ذكر في بطلان المعارضة باثبات علة متعدية الى مجمع عليه من انه يجوز ان يثبت الحكم
بعلل شتى وذلك لان وصف المعلل حينئذ يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كاف في عرض المعترض اعني القدح في علية وصف المعلل لا يقال
الكلام فيما اذا ثبت علية الوصف وظهر تاثيره لانا نقول نعم ولكن قطعا بل ظاهرا يجوز ان يكون بيان علية وصف آخر موجبا
لزوال الظن بعلية وصف المعلل مستقلا لا **قوله** وان تعدى اي الشيء الآخر الذي ادعى المعترض علية الى فرع مختلف فيه كما اذا قيل
البحر يكيل فيجري بالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل كبيع الحفنة
بالحفنتين فيجري بان الربوا فيهما مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان المعلل والمعترض قد اتفقا على ان العلة انما هي
احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب نفي علية
الآخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل علية وصف المعترض ايضا قولا بتعدي العلة كما اذا
ادعى ان علة الربوا الكيل والوزن ثم يلتزم ان الاقتيات والادخار ايضا علة له تتعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يقول ان الطعم ايضا علة
لانه ينكر جريان الربوا في التفاح مثلا فان قلت الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل وتاثيره فانتفاؤه بثبوت علية وصف المعترض
ليس اولى من العكس قلت المراد ان ثبوت علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الآخر بناء على ان العلة واحد لا غير فلا يصح الحكم بعلية
احدهما الا بما يرجح وليس المراد انه يبطل علية وصف المعلل بثبوت صحة علية وصف المعترض بمجرد المعارضة واما عند انتفاء
فلا يقبل مثل هذه المعارضة لانه ليس لصحة علية احد الوصفين تاثير في فساد علية الآخر نظرا الى ذاتهما لجواز استقلال العليتين وانما وقع
الاتفاق على فساد احدهما لا بعينه بمعنى ان الصحة الآخر بل كل من الصحة والفساد يفتقر الى معنى يوجبه فيه نظرا لان عدم تاثير صحة احدهما
في فساد الآخر لا ينافي فساد احدهما عند صحة الآخر لا يقال كل منهما يحتمل الصحة والفساد اذ الكلام فيما ثبت علية ظنا لا قطعا لانا نقول
لا نفي افساد لعلية الا هذا وهو انه لم يبق الظن بالعلية بما لم يرجح للاتفاق على ان العلة احدهما ولا اولوية بدون الترجيح **قوله** فصل
في الاعتراضات التي تورد على القياسات التي لا تظهر تاثير علل بل يكتفى فيها بمجرد دوران الحكم مع العلة اما وجودا فقط واما وجودا
وعدما وينبغي ان يراد بالطردية ههنا ما ليست بمؤثرة ليعم المناسب والملائم فيصح الحصر في المؤثرة والطردية وليس المقصود من ايراد الفصلين اختصاص
كل من العللين فان الكلام صريح في اشتراكهما في الممانعة والمناقضة وفساد الوضع ولا يخفى جريان المعارضة في الطردية بل هي فيها
اظهر واسهل نعم كلام المصنف يوهم باختصاص القول بالموجب بالعلل الطردية حيث قال انه يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة وانت
خبير بان حاصل القول بالموجب دعوى المعترض ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع وهذا مما لا اختصاص له بالطردية
قوله وهو اي القول بموجب العلة التزام السائل ما يلزمه للمعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم
هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلثة اوجه الاول ان يلتزم المعلل

فان كانت قاصرة لا تقبل عندنا وكذا ان كانت متعدية الى مجمع عليه كما بينا ايضا بان العلة الطعم والادخار وهو متعد الى الارز وغيره فلا فائدة اذ الاتفاق على الحكم قد ثبت بعلل شتى وان تعدى الى مختلف فيه يقبل عند اهل النظر لما جاء على ان العلة احدهما فقط فاذا ثبت احدهما تاثيره في فساد الآخر لا عند الفقهاء لانه ليس لصحة احدهما تاثير في فساد الآخر

فصل

في الاعتراضات الواردة على القياسات التي لا تظهر تاثير علل بل يكتفى فيها بمجرد دوران الحكم مع العلة اما وجودا فقط واما وجودا وعدما وينبغي ان يراد بالطردية ههنا ما ليست بمؤثرة ليعم المناسب والملائم فيصح الحصر في المؤثرة والطردية وليس المقصود من ايراد الفصلين اختصاص كل من العللين فان الكلام صريح في اشتراكهما في الممانعة والمناقضة وفساد الوضع ولا يخفى جريان المعارضة في الطردية بل هي فيها اظهر واسهل نعم كلام المصنف يوهم باختصاص القول بالموجب بالعلل الطردية حيث قال انه يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة وانت خبير بان حاصل القول بالموجب دعوى المعترض ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع وهذا مما لا اختصاص له بالطردية **قوله** وهو اي القول بموجب العلة التزام السائل ما يلزمه للمعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلثة اوجه الاول ان يلتزم المعلل

بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه ما بصريح عبارة المعلل كما اذا
قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في
ايجاب القصاص وايا ما يحمل المعترض عبارة على ما ليس بمراده كما في مسئلة تثليث المسح وتعيين النية فان المعلل يريد
بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلث مرات وبالتعيين تعيينا قصديا من جهة الصائم والسائل يحتمل
التثليث على جملة ثلاثة امثال الفرض والتعيين اعم من ان يكون بقصد الصائم او بتعيينه او بتعيين الشارع حتى لو
صرح المعلل بمراده لم يكن للمعترض الموجب بل بتعيين الممانعة والثاني ان يلزم المعلل بتعليله البطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم كما اذا
قال في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتاويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء في اسقاط
الضمان الثالث ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرته فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المط
للنزاع في المقدمة المطوية وربما يحمل المقدمة المطوية على ما ينتج مع المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلل فيصير قلبيا
كما في مسئلة غسل المرفق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة في الآية غاية للغسل والغاية لا يدخل تحت المغيا
فلا يدخل المرفق في الغسل والسائل يريد انها غاية الاسقاط فلا يدخل في الاسقاط فيبقى داخلا في الغسل فلو
صرح بالمقدمة المطوية لتعين منعها ثم لا يخفى ان هذا المثال ليس قبيل القياس فضلا ان يكون العلة طردية وفيه
تنبيه على ان الاعتراضات لا تخص القياس بل تعم الادلة فان قلت كيف يكون هذا المثال من القول بالموجب
والمعلل انما يلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل والسائل لا يلزم ذلك قلت المعتبر في القول بالموجب التزام ما يلزمه
المعلل بتعليله من حيث انه معلل وههنا لا يلزم الا عدم دخول المرفق تحت ما هو غاية له وقد التزمه السائل فظهر
بما ذكرنا ان المصرح لو اورد مكان مسئلة تعيين النية مسئلة ضمان السرقة او نحوها ليكون تنبيها على الاقسام
الثلثة لكان انسب **قوله** فالاستيعاب تثليث وزيادة لان التثليث ضم المثلين وفي الاستيعاب ضم ثلثة الامثال
ان قدر محل الفرض بالربع واكثر ان قدر باقل من الربع واتحاد المحل ليس من ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرار
والنص الوارد في الركن انما يدل على سنية الاكمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة كما في القراءة والركوع
والسجود بخلاف الغسل فان تكميله بالاطالة يقع في غير محل الفرض فلا بد من التكرار واما المسح فمحله الراس من غير
تعيين موضع دون موضع وهو متسع يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله في محل الفرض بالاطالة والاستيعاب **قوله**
على ان التكرار ربما يصير غسلا زيادة توضيح وتحقيق لكون المسنون هو التكميل بالاطالة دون التكرار وليس باعتراض
آخر على هذا القياس لانه لا يناسب المقام **قوله** الثاني الممانعة وهي منع ثبوت الوصف في الاصل او الفرع او منع

ثبوت الحكم في الاصل او الفرع او منع صلاحية الوصف للحكم او منع نسبة الحكم الى الوصف فان قيل
التعليل انما هو لاثبات الحكم في الفرع فمنع الحكم في الفرع يكون منعا للدليل من غير قدح في
الدليل فلا يكون مجاهدة قلنا المراد منع امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعا لتحقق شرائط القياس لان
شرط القياس ان كان الحكم في الفرع اما منع ثبوت الوصف في الاصل فكما يقال مسح الراس طهارة مسح
فيسن تثليثه كالاستنجاء فيعترض بان الاستنجاء ليس طهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقة واما
في الفرع فكما يقال كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالاجماع فلا يجب بالاكل كحد الزنا فيقال الاجماع انما
عقوبة متعلقة بالجماع بل نفس الافطار على وجه يكون جناية متكاملة فالاصل حد الزنا والفرع كفارة
الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم
فظهر فساد ما يقال ان هذا منع النسبة الحكم الى الوصف بمعنى ان وجوب الكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالافطار وكما يقال
بيع التفاحة بالتفاحتين بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة فيقال ان دم المجازفة
مطلقا او في الصفة او في الذات بحسب الاجزاء فلا نم تعلق الحرمة بها فان بيع الجيد الردي جائز وكذا بيع القفيز بالقفيز مع
كون عليه وحياته احدهما اكثر وان دم المجازفة بحسب المعيار فلا نم ثبوتها في الفرع اعني بيع التفاحة بالتفاحتين فانها لا تدخل تحت
الكيل والمعيار فمنع الوصف في الفرع في المثال الاول متعين وفي الثاني مبني على احد التقادير قوله وان ادعيتها
ان ادعيت حرمة غير متناهية بالمساواة فلا نم ثبوت الحكم في بيع الصبرة بالصبرة مجازفة فانها اذا كيلا ولم يفضل
احدهما على الآخر جاز العقد الى الجواز فان قيل المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار التناهي وعدمه حتى يثبت القياس
تماثل الحكمين والثابت في الاصل هو احد نوعي الحرمة المطلقة اعني المتناهي بالمساواة وهو غير ممكن في الفرع قوله
الثاني فساد الوضع وهو ان ترتب على العلة نقيض ما يقتضيه وهو يبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد الاداء في الشهادة اذا
لا يترتب عليه النقصان فلا يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فانه يمكن ان يحترز عن ورودها بان يغير الكلام
بنوع تغيير يعني ادنى تغيير كما يقال الوضوء طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية فينتقض بتطهير الخبث فيجاب بان المراد
تطهير ان حكميان فلا يرد النقض بتطهير الخبث والمراد بالاحتراز عن ورود المناقضة ان سياق الكلام بحيث لا يصح ان يورد
عليه المناقضة والا فدفع المناقضة بعد ايرادها يمكن بوجوه اخر سوى تغيير الكلام على ما سبق قوله ولا بقاء النكاح عطف على

ثبوت الحكم في الاصل او الفرع او منع صلاحية الوصف للحكم او منع نسبة الحكم الى الوصف فان قيل
التعليل انما هو لاثبات الحكم في الفرع فمنع الحكم في الفرع يكون منعا للدليل من غير قدح في
الدليل فلا يكون مجاهدة قلنا المراد منع امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعا لتحقق شرائط القياس لان
شرط القياس ان كان الحكم في الفرع اما منع ثبوت الوصف في الاصل فكما يقال مسح الراس طهارة مسح
فيسن تثليثه كالاستنجاء فيعترض بان الاستنجاء ليس طهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقة واما
في الفرع فكما يقال كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالاجماع فلا يجب بالاكل كحد الزنا فيقال الاجماع انما
عقوبة متعلقة بالجماع بل نفس الافطار على وجه يكون جناية متكاملة فالاصل حد الزنا والفرع كفارة
الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم
فظهر فساد ما يقال ان هذا منع النسبة الحكم الى الوصف بمعنى ان وجوب الكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالافطار وكما يقال
بيع التفاحة بالتفاحتين بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة فيقال ان دم المجازفة
مطلقا او في الصفة او في الذات بحسب الاجزاء فلا نم تعلق الحرمة بها فان بيع الجيد الردي جائز وكذا بيع القفيز بالقفيز مع
كون عليه وحياته احدهما اكثر وان دم المجازفة بحسب المعيار فلا نم ثبوتها في الفرع اعني بيع التفاحة بالتفاحتين فانها لا تدخل تحت
الكيل والمعيار فمنع الوصف في الفرع في المثال الاول متعين وفي الثاني مبني على احد التقادير قوله وان ادعيتها
ان ادعيت حرمة غير متناهية بالمساواة فلا نم ثبوت الحكم في بيع الصبرة بالصبرة مجازفة فانها اذا كيلا ولم يفضل
احدهما على الآخر جاز العقد الى الجواز فان قيل المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار التناهي وعدمه حتى يثبت القياس
تماثل الحكمين والثابت في الاصل هو احد نوعي الحرمة المطلقة اعني المتناهي بالمساواة وهو غير ممكن في الفرع قوله
الثاني فساد الوضع وهو ان ترتب على العلة نقيض ما يقتضيه وهو يبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد الاداء في الشهادة اذا
لا يترتب عليه النقصان فلا يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فانه يمكن ان يحترز عن ورودها بان يغير الكلام
بنوع تغيير يعني ادنى تغيير كما يقال الوضوء طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية فينتقض بتطهير الخبث فيجاب بان المراد
تطهير ان حكميان فلا يرد النقض بتطهير الخبث والمراد بالاحتراز عن ورود المناقضة ان سياق الكلام بحيث لا يصح ان يورد
عليه المناقضة والا فدفع المناقضة بعد ايرادها يمكن بوجوه اخر سوى تغيير الكلام على ما سبق قوله ولا بقاء النكاح عطف على

قوله لايجاب الفرقة وعدل عن العبارة الى الفظ مع حيث لم يقل بارتداده بما الظهور ان الشافعي ح لا يقول بنا على
بقاء النكاح حتى الارتداد بل يقول ان الارتداد لا يقطع النكاح قبل انقضاء العدة وعدم كون الشيء قاطعا للشيء
لا يستلزم كونه علة لبقائه وحينئذ يصح ح في الشرح بان الشافعي ح جعل الردة علة لبقاء النكاح فسره بمعنى انه لا يجعلها
قاطعة للنكاح وانت خبير بانه لا تعليل ح فلا فساد وضم نعم لو قيل النكاح مبني على العصمة والردة قاطعة
لها فيكون منافية للنكاح ولا بقاء للشيء مع المنافي لكان مستدلا لا برأسه على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد
لكنه لا يتعلق بمقصد الكلام اذ ليس هنا بيان ان الضم قد رتب على العلة نقيض ما تقتضيه وكذا مسئلة الجنابة
المنقل فان الشافعي ح ذهب الى انه يقع عن الفرض كما اذا جامع بنية مطلقة لان مطلق النية في العبادة التي تقع عن الفرض
والنفل تصرف الى النفل كما في الصلوة وصوم غير رمضان فاذا اتحق المطلق للفرض دل على استحقاق نية النفل للفرض
وليس في هذا فساد الوضع بمعنى انه رتب على العلة نقيض ما يقتضيه بل بمعنى انه فيه حمل المقيد على المطلق وهذا مما لم يقل به
احد وانما وقع الخلاف في حمل المطلق على المقيد نعم ذكر بعضهم ان فساد الوضع نوعان احدهما كون القياس على خلاف
مقتضى الادلة من الكتاب والسنة والاجماع وثانيهما كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي ربط به كما يذكر
وصف مشعر بالتغليظ في روم التخفيف وبالعكس والاخفاء في التثليث المذكورين من النوع الاول قوله المطعوم
شيء ذو خطر اذ يتعلق به قوام النفس وبقاء الشخص كالنكاح يتعلق به بقاء النوع ولا شك ان الخطر بمعنى كثرة الاحتياج
اليه بالاطلاق والتوسعة انسب منه بالتحريم والتضييق ولهذا كان طريق الوصول الى الماء والهواء اليسر لكون الحاجة
اليهما اكثر ففي ترتيب اشتراط التقابض في تحليل المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع لانه نقيض ما يقتضيه
من التوسعة والتيسير قوله الوضوء والتيمم طهارتان سئل عن الشافعي ح في اشتراط النية في الوضوء ان الوضوء والتيمم طهارتا
صلوة فكيف افترقا ولما كان اصحابنا عن ايراده بانكار الافتراق وجوب استوائهما في اشتراط النية صرح المصباح
ونوقض بتطهير البدن والثوب عن النجاسة الخفيفة فانه لا يشترط فيه النية فلا بد في المقتضى عن المناقضة بان يقال المراد
بهما التطهير حكمي اي تعبدي غير معقول لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على اعضاء المتوضي نجاسة تزال
ولهذا لا يتنجس الماء بملاقاته وانما عليها امر مقدر اعتبره الشارع مانعا لصحة الصلوة عند عدم العذر وحكم
بان الوضوء برفعه فيشترط النية تحقيقا للمعنى التعبدي بخلاف تطهير الخبث فانه حقيقي لما فيه من ازالة النجس بالماء
سواء نوى او لم ينو فيقول المعترض ان اردتم ان الغسل التطهيري رفع الحدث ازالة بالماء حكمي غير معقول
فممنوع كيف والماء مطهر بطبعه كما انه مبرد وقد خلق آلة للطهارة في اصله فيحصل به ازالة النجاسة حقيقة

كانت حكمية فوى ولم يتو بخلاف التراب فانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية وان زعم ان الوضوء تطهير حكمي بمعنى ازالة
النجاسة حكمية حكم بها الشارع في حق جواز الصلوة بمعنى انها مانعة له كالنجاسة الحقيقية فمسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية في رفعها وازالتها
بالماء الذي خلق طهورا فانه امر معقول ولما كان لهم في اشتراط النية طريقة اخرى وهي ان الوضوء قربة اي عبادة لما فيه من تعظيم الرب
بامتثال الامر ومن استحقاق الثواب بدلالة قوله صلى الله عليه وسلم الوضوء على الوضوء نور على نور وكل قربة فهي مفتقرة الى النية تحقيقا
لمعنى الاخلاص وقصد التقرب الى الله تعالى وتميز العبادة عن العادة اشار الى الجواب بانه ان اريد ان كل وضوء قربة فهو ممنوع
فان من الوضوء ما هو مقام الصلوة فقط بمنزلة غسل البدن من الخبث وان اريد البعض فلا نزاع في انه محتاج الى النية فان الوضوء
لا يصير قربة بدون النية لكن صحة الصلوة لا يتوقف على وضوء هو قربة بل على تطهير الاعضاء المخصوصة عن الحدث ليصير العبد
اهلا للقيام بين يدي الرب فان قلت هو مامور بالغسل وهو فعل اختياري مسبوق بالقصد فلا يحصل الانغسال من غير
قصد منه وايضا قولنا اذا اردت الدخول على الامير فتاهب معناه تاهب ليكون بمعنى الآية اذا اردتم القيام الى الصلوة فتوضؤا
لذلك قلت الكلام في ان الاتيان بالوضوء المامور به لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلوة لا يتوقف عليه لان الوضوء غير مقصود
وانما المقصود حصول الطهارة وهو يحصل بالمامور به غير لان الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب فلا يصير مطهرا الا بالشرط الذي رده الشرع
وهو كونه للصلوة كذا في مبسوط شيخ الاسلام وقال في الاسرار ان كثيرا من مشائخنا يظنون ان المامور به من الوضوء يتادى
بغير النية وذلك غلط فان المامور به عبادة والوضوء بغير النية ليس بعبادة لكن العبادة متى لم يكن مقصودة سقطت بحصول المقصود بدون
العبادة كالسعي الى الجمعة فان المقصود هو التمكن من الجمعة بالحصول في المسجد فان قيل فينبغي ان يشترط النية في مسح الراس لان التطهير بمجرد
الاصابة غير معقول اجيب بوجهين الاول ان الطهارة طهارة غسل فالحق الجزء بالكل والقليل بالكثير الثاني ان المسح خلف عن الغسل
دفعا للحرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة جعلت بمنزلة الاسالة في ازالة الحدث
وافادة الطهر لما في المزيل من القوة لكونه مطهرا طبعا وفي النجاسة من الضعف لكونها حكمية بخلاف الخبث فانه نجاسة
حقيقية عينية وخص الراس بذلك تيسيرا ودفعا للحرج فان قيل هب ان تطهير النجاسة الحكمية بالماء معقول لكنه لا يفيد
استغناء الوضوء عن النية لان الوضوء عبارة عن غسل الاعضاء الثلثة مع مسح الراس وهذا هو المراد بغسل الاعضاء الاربعة على طريقة
التغليب وهذا غير معقول لان المتصف بالنجاسة الحكمية اعني الحدث جميع البدن بحكم الشرع فازالتها والتطهير عنها بغسل بعض الاعضاء الذي
هو اقل البدن خصوصا الذي هو غير خارج عنه النجاسة الحقيقية المؤثرة في ثبوت النجاسة الحكمية ليست بمعقولة فيجب ان لا يحصل بدون النية
كالتيمم اجيب بانا لا نسلم ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول فان دفع الحرج باسقاط باقي الاعضاء في الحدث الذي يتكرر
ويكثر وقوعه والاكتفاء بالاعضاء التي هي بمنزلة حدود الاعضاء ونهاياتها طولا وعرضا وبمنزلة اصولها وامهاتها لكونها مجمع الحواس
ومظهر الافعال مع انها منظفة لاصابة النجاسة ومنقية لسهولة الغسل امر معقول الشان مقبول الاذهان فيستغنى عن النية وخرج بالمعتاد
عما يوجب الغسل كالمني والحيض فانه قليل الوقوع فلا حرج في غسل جميع البدن على ما هو الاصل فلا يكتفى ببعض **قوله** واعلم حاصل هذا
الكلام بيان المنافاة بين كلامي فخر الاسلام وصاحب الهداية رحمه الله في هذا المقام وايراد الاشكال على كل من الكلامين ثم رفع
المنافاة وحل الاشكال اما المنافاة فلانه ذكر فخر الاسلام ان تغير وصف محل الغسل وانتقاله من الطهارة الى الخبث

واعلم ان الامام فخر الاسلام ذكر ان تغير وصف محل الغسل من الطهارة الى الخبث فيه تغير وصف محل الغسل من الطهارة الى الخبث غير معقول وقوله في التنقيح الخبث غير معقول اشارة الى هذا وعليه اذا كان غير معقول لا يصح قياسا على غير السبيلين وقد ذكر في الهداية ان موجبه غير معقول فعلى تقرير الهداية لا يرد هذا الاشكال لكن يرد عليه اشكال آخر وهو انه اذا كان غير معقول ينبغي ان يقاس على غير السبيلين وعلى هذا الاشكال الثاني

تطهير الخبث وجوابه انه انما قيس في باب طهارتها فالحقيقة لا يقاس في الخبث مطهرة قلنا لا يقاس في الخبث يمكن التوفيق بين قول فخر الاسلام وصاحب الهداية بان مراد فخر الاسلام ان الغسل بعد زوال الخبث يكون غير معقول اذ لا يستقل بكونه معقولا اذا علم ان هذا الوصف

غير معقول وذكر صاحب الهداية عن تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول اما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام رحمه الله فلانه يوجب
ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في الحكم كون الخارج النجس منه سببا للحدث لان من شرط القياس ان يكون حكم الاصل معقول المعنى واما على كلام
صاحب الهداية فلانه يوجب صحة قياس سائر المائعات على الماء في رفع الحدث كما صح قياسها عليه في رفع الخبث اذ لا مانع سوى عدم معقولية النص ولا وجه
الجمع بين الكلامين ودفع المنافاة فنقول ان مراد فخر الاسلام بعدم معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع
اذ لا يقال ان تنجس البدن او الوجه بخروج النجاسة من السبيلين ومراد صاحب الهداية بمعقولية ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عن خروج النجس من
السبيلين ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف انه ليس بتعبد محض لا يقف العقل على سببه ولا منافاة بين عدم استقلال العقل بدرك شيء
وبين ادراكه اياه بمعونة الشرع بعد ورود وهذا حاصل الاشكالين فالوجه في الاول ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف
اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين فيصح قياس غير السبيلين وفي
الثاني ان قياس المائعات على الماء في رفع الخبث انما صح باعتبار انها فاعلة وقابلة له بمنزلة الماء وهذا لا يوجد في الحدث لانه امر مقدر لما يتصور
قلعه لا باعتبار انها مطهرة للمحل اي مغيرة له من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المائعات على الماء في تطهير المحل عن النجاسة الحكمية وتحقيق ذلك
ان النص الذي جعل الماء مطهرا عن الحدث غير معقول اذ ليس في اعضاء الوضوء عين النجاسة لتزال واذ لا ازالة حقيقة وعقلا فلا تعدية الى
سائر المزيلات بخلاف الخبث فان ازالته بالماء امر معقول فيتعدى الى سائر المائعات بجامع القلع والازالة الحسية ولا يخفى ان هذا ينافي
ما سبق من ان تطهير النجاسة الحكمية وازالتها بالماء معقول ولهذا لم يحتج الى النية لا يقال تطهير النجاسة الحكمية وازالتها معقول في الخبث
والحدث الا ان العلة في الخبث هي القلع الموجود في الماء وغيره فيصح القياس وفي الحدث هي التطهير لا القلع وهو لا يوجد في غير الماء لانا نقول التطهير هو الحكم
لا العلة فتطهير الحدث ان كان معقول المعنى فان كان ذلك المعنى هو كون الماء مزيلا يلزم صحة قياس المائعات الاخر كما في الخبث وان كان
وصفا غير يجب ان يبين حتى ينظر انه هل يوجد في سائر المائعات ام لا على انه لو لم يوجد فيها يلزم التعليل بالعلة القاصرة ثم ههنا نظر اما اولا فلان
ما ذكر في وجه التوفيق بعيد جدا لان فخر الاسلام انما اورد الكلام المذكور في معرض الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهير حكمي لا يعقل معناه
فيجب ان يشترط فيه النية كالتيمم وحاصله ان التطهير بالماء معقول لانه مطهر بطبعه وانما يعني بالنص الذي لا يعقل وصف تغير محل الغسل من
الطهارة الى الخبث يعني ان المراد بالنص الغير المعقول في باب الوضوء هو النص الدال على تغير المحل من الطهارة الى النجاسة لا النص الدال على
حصول الطهارة باستعمال الماء وفي بعض النسخ وانما تغير بالنص اي ان الثابت بالنص الغير المعقول هو تغير المحل من الطهارة الى النجاسة والمقصود واحد ولا خفاء
ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل معنى الحكم المنصوص وعلته وانه لا معنى في هذا المقام لذكر استقلال العقل بدرك الحكم
واما ثانيا فلان عبارة الهداية هي ان خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا القدر في الاصل اي السبيلين معقول والاقتصار على
الاعضاء الاربعة غير معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدي الاول وهذا لا ينافي ان يكون اتصاف اعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول على ما ذكره فخر الاسلام
بل لا يبعد ان يكون قوله وهذا القدر اشارة الى ان المعقول ههنا هو مجرد تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة لما بينهما من التنافي لا سراية
النجاسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه البعض من ان اتصاف جميع البدن بالنجاسة معقول بناء على ان الصفة اذا ثبت في ذات كان التصف بها
جميع الذات كما في السمع والبصر وانما لم يتنجس الماء بملاقاة الخبث والحدث لكان الضرورة او الحاجة بل السريان الى جميع البدن مبني على حكم
الشارع بذلك من غير ان يعقل معناه ولهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك والى هذا اشار المص بقوله

اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع واما ثانيا فلان هنا حكمين احدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين والثاني
زوال الحدث بغسل الاعضاء الاربعة فيجب في مذهب صاحب الهداية الى ان الاول معقول دون الثاني حتى جاز الحاق غير السبيلين
بالسبيلين ولم يجز الحاق سائر المائعات بالماء لم يرد عليه شيء من الاشكالين وانما كان يرد عليه الاشكال بزوال الحدث الثابت
بخروج النجس من غير السبيلين بغسل الاعضاء الاربعة بطريق التعدية من السبيلين فاجاب بان هذا الحكم وان كان غير معقول الا ان
تعديته انما ثبت في ضمن تعدية حكم معقول هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهذا جائز كاستواء البيع مع الربوا في باب الربوا تبعا
في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع عند التفاضل واباحتها عند التساوي وتحقيق ذلك ان من شرط القياس تماثل الحكمين وقد
ثبت بخروج النجس من السبيلين حدث يرتفع بغسل الاعضاء الاربعة فيجب ان يثبت بالخارج من غير السبيلين حكم كذلك تحقيقا للمماثلة و
يرد كلا الاشكالين على المص حيث ذهب الى ان تغير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول وان تطهيرها بالغسل الاعضاء الاربعة
معقول لا يقال المراد بعدم المعقولية ان العقل لا يستقل بدركه وهذا لا ينافي جواز القياس لانا نقول حينئذ لا ينطبق الجواب على دليل الخصم
لان المعتبر في الاحتياج الى النية والاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنص تعبديا او معقولا بمعنى ان لا يدركه العقل بمعناه
اي علته ويدركه لا بمعنى ان لا يستقل العقل بادراك الحكم او يستقل والا فيلزم ان يكون المراد بقوله لكن تطهيرها بالماء معقول
ان الحكم بتطهير الحدث بالماء مما يستقل العقل بادراك الاختفاء في فساد ذلك قوله وفي هذا الفصل اي فصل وقع العلل الطردية
فروع اخر مذكورة في اصول فخر الاسلام رح لم يذكرها المص رح مخافة التطويل اي الزيادة على المقصود لا فائدة فان مقصود الاصولي
ليس معرفة فروع الاحكام ويكفي في توضيح المطالب ايراد مثال او مثالين **قوله** فصل في انتقال القائس في قياسه من كلام
الى آخر والكلام المنتقل اليه ان كان غير علة او حكم فهو حشو في القياس خارج عن المبحث والا فاما ان يكون في العلة فقط او في
الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس او لاثبات حكمه اذ لو كان لاثبات حكم آخر
لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو في القياس خارج
عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد من ان يكون اثباته بعلة القياس والا لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا
والانتقال في العلة والحكم يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم القياس والا لكان حشوا في القياس فصارت اقسام الانتقالات
معتبرة في المناظرة اربعة الاول الانتقال الى علة لاثبات علة القياس الثاني الانتقال الى علة لاثبات حكم القياس
الثالث الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم آخر يحتاج اليه حكم القياس الرابع الانتقال الى حكم يحتاج اليه حكم القياس بان
يثبت العلة القياس **قوله** بعد انقطاعا في عرف النظار اشارة الى ان ذلك من مصطلحات اهل المناظرة واداؤهم في البحث
كيلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والا فالانتقال من علة الى علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة الانتقال من
بينة الى بينة لاثبات حقوق الناس وهو مقبول بالاجماع صيانة للحقوق وتحقيق ان الغرض من المناظرة اظهار الصواب
فلو جوزنا الانتقال اطال المناظرة بانتقال المعلل من دليل الى دليل ولم يظهر الصواب ولقائل ان يقول لما كان الغرض
اظهار الصواب لزم جواز الانتقال لان المقصود ظهور الحق باي دليل كان وليس في وسع المعلل الانتقال من دليل الى آخر
لا الى نهاية فيسع له الانتقال في الاستدلال الى ما لا يناسب المطلوب دفعا بظهور افحامه فهو يكون انقطاعا

وفي هذا الفصل فروع اخر
مخافة التطويل فصل
في انتقال القائس من كلام الى آخر
وجوه الانتقال اثنان يكون قبل اثبات
الحكم الاول فلا يخلو اما ان ينتقل الى علة اخرى لاثبات
علة الاول او لاثبات حكم آخر
يحتاج اليه الحكم الاول او ينتقل الى حكم كذلك اي
حكم يحتاج اليه الحكم الاول والانتقال في هذه الاربعة
لاثبات العلة فقط وهو على اربعة اقسام كما ذكرنا
والحكم فقط وهو على اربعة اقسام كما ذكرنا
والا لكان كلاما حشوا لا يفيد اثبات
والحكم جميعا والانتقال كلاما حشوا لا يفيد اثبات
والا لكان كلاما حشوا لا يفيد اثبات

٣٢١

فيه

قوله واما قصة الخليل جواب عن تمسك الفريق الاول وتقريره ان كلامنا انما هو فيما اذا بان بطلان دليل المعلل و انتقل الى دليل آخر اما اذا صح دليله وكان قدح المعترض فاسدا لانه اشتمل على تلبيس بما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال كما في قصة الخليل صلوات الله عليه فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق السجين وترك ازالة حيوته ليس باحياء لان معناه اعطاء الحيوة وجعل الجماد حيا والا ان الخليل صلوات الله عليه انتقل الى دليل فيه وجه ابهر ليكون نورا على نور واضاءة عقب اضاءة ومع ذلك لم يحل انتقاله خلوا عن تؤكيد للاول وتوضيح وتبكيت وتفضيح كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة روح العالم لاضائته بها وظلامه بغروبها فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تاتي بالشمس من جانب المغرب **قوله** فصل عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يحتج بها البعض في اثبات الاحكام ليبين فسادها فيظهر انحصار الادلة الصحيحة في الاربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطريق فاسد غير صالح للتمسك فمن الحجج الفاسدة الاستصحاب وهو الحكم ببقاء ما كان في الزمان الاول ولم يظن عدمه هو حجة عند الشافعي رح في كل شيء اي في كل امر نفيا كان او اثباتا ثبت وجوده اي تحققه بدليل شرعي ثم وقع الشك في بقائه اي لم يقع ظن بعدمه عندنا حجة للدفع لا للاثبات فان قيل ان قيام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود اعني كونه حجة للاثبات والدفع والا لزم شمول العدم اجيب بان معنى الدفع ان الاثبات حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يظهر معارض يزيله فالظن دائم ظن بقائه امر ضروري ولهذا ترى العقلاء اهاليهم وبلادهم كما كانوا ثانيا فهم يرسلون الودائع والهدايا ويعاملون بما يقتضيه زمانا من التجارات والقروض والديون والآخرون استبعدوا دعوى الضرورة في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين احدهما ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه السلام الى زمن نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم وبقاء شرعه ابدا وثانيهما الاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد واجيب عن الاول بانا لا نم انه لولا الاستصحاب لا يحصل الجزم ببقاء الشرائع بل يجوز ان يحصل الجزم بها والقطع بعدم نسخها بدليل آخر وهو في شريعة عيسى عليه السلام تواتر نقلها وتواطؤ جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا عليه السلام وفي شريعة نبينا الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته فان قيل هذا انما يصح فيما بعد وفاته عليه السلام واما الدليل على بقاء الحكم بعدم النسخ في حال حيوته فهو الاستصحاب لا غير قلنا قد سبق في بحث النسخ ان النقل على شريعته موجبة قطعا الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبي صلى الله عليه وسلم دليل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ والتبيين عليه وعن الثاني بان الفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطي وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستند الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض لا الى كون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان

الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان لا الاثبات ما لم يكن ولا الزام الغير واستدل على ان الاستصحاب لا يصلح
حجة للاثبات بان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود
بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا لحدوث شيء دون استمراره واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع
وان اريد بطريق الظن فمم ودعوى الضرورة والظهور في النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعى الخصم بداهته نقيضه والثاني
لا يدعى ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي الدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد
ظن البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا يظهر ان قوله وكلامنا فيما لا دليل على البقاء غير مستقيم لان كلام الخصم ليس
ذلك وكيف يحكم بالشيء بدون دليل وانما الكلام في ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والدافع هل هو دليل على البقاء
ام لا **قوله** والصلح على الانكار اي مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعي رح لان كون الاصل براءة الذمة حجة
على المدعي بمنزلة اليمين فان قيل هذا حجة لدفع المدعي فينبغي ان يكون مسموعا بالاتفاق قلنا بل الزام المدعي واثبات براءة
ذمة المدعى عليه **قوله** ومنها التعليل بالنفي كما يقول لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحدود كما
يقال الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم فان عدم المالية لا يوجب الحكم بعدم الثبوت لشهادة
النساء مع الرجال وكذا عدم البعضية لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز ان يتحقق كل منهما بعلة اخرى اللهم الا اذا ثبت بالاجماع
ان العلة واحدة فقط فح يلزم من عدمها عدم الحكم كما يقول ولد المغصوب لا يضمن لانه ليس بمغصوب اذ لا يصح ان يثبت الضمان
بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان ههنا هو الغصب لا غير واعلم انه لا قائل بان التعليل بالنفي احدى الحجج الشرعية
بمنزلة الاستصحاب حتى يعد في هذا الفصل بل هو تمسك بقياس فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية وغيرها بمنزلة التمسكات
الفاسدة بالكتاب والسنة واما اذا ثبت بنص او اجماع ان العلة واحدة فهو استدلال صحيح مرجعه الى النص او الاجماع
كما اذا ثبت بين امرين تلازم او تنافي فيستدل من وجود الملزوم الى وجود اللازم او من انتفاء اللازم على انتفاء
الملزوم او ثبوت احد المتنافيين على انتفاء الآخر وكذا الكلام في تعارض الاشباه فانه ترجيح فاسد لاحد القياسين لا حجة
براسها **قوله** باب المعارضة والترجيح لما كانت الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح
بمعرفة جهاته عقيب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصود وتعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضي
احدهما ثبوت امر والآخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة او زيادة احدهما بوصف هو تابع
واحتراز باتحاد المحل عما يقتضي حل المنكوحة وحرمتها اما وباتحاد الزمان عن مثل حل وطي المنكوحة قبل الحيض وحرمته
عند الحيض وبالقيد الاخير عما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص والقياس فانه لا تعارض بينهما ولقائل ان يقول ان
اريد اقتضاء احدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي فلا حاجة الى اشتراط اتحاد
المحل والزمان لتغاير حل المنكوحة وحرمتها وكذا الحل قبل الحيض وعنده والا فلا بد من اشتراط امور اخر مثل اتحاد
المكان والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض وجوابه ان اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على
ما هو ملاك الامر في باب التناقض فانه كثيرا ما يندفع باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لا يقع بين القطعيين

والصلح على
الانكار لا يصح عنده خلافا له
الزيادة وفي الاصل حجة لا تصلح للاستصحاب لا يصلح حجة الاثبات
كما لا يكون براءة الذمة حجة على المدعي فيصح الصلح
فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعي فيصح الصلح
عندنا على ذلك الشفوع ولا يكون حجة على الشفيع فيصح الصلح
بها ثبت الاستصحاب فلا يكون حجة على الشفيع
الشفوع بها ولا عندنا واذا قال لعبده ان امرتك اليوم فانت حر
ولا يدري انه دخل امر الا القول قول المولى عندنا بدون العتق على الولي
بالاصل وهو ان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة لاستحقاق العتق على الولي
ومنها اي من الحجج الفاسدة التعليل بالنفي كما ذكر في شهادة النساء
اي في المالية في ذم العلل الطردية والاخر فانه يمكن الوجود
لعلة اخرى للاجماع ان العلة
واحدة فقط كقول محمد رح

بتعارض قول الاشباه لكون ذمة العقد لا يوجد منها الاجماع
جهل محض لانه لم يعلم ان هذه من اي القسمين فلا يدخل
او الاورد ولان لا يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر في محل واحد
في زمان واحد فان تساويا في القوة او يكون احدهما اقوى بوصف
هو تابع فيهما معارضة والقوة المذكورة ترجحان وان كان اقوى
من دليل على السلام زن واج والمراد الفضل الجليل
في قضاء الديون يجب ذلك عفو الابراء
في حكم العدم بالنسبة
الى المقابل

لاتساع وقوع حلقا فيين ولا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين النقيضين وفي قوله وان تساويا قوة
اشارة الى جواز تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع ذلك والحكم حينئذ التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم
اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او التحكم كما لا يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء من الدليلين والترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا اي
فاضلا زائدا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح بيان الرجحان اي القوة التي لاحد المتعارضين على الآخر وهذا معنى
قولهم هو اقتران الدليل الظني بامر يقوى به على معارضته واشترط ان يكون تابعا حتى لو قوى احدهما بما هو غير تابع له لا يكون رجحانا
فلا يقال النصوص راجح على القياس لعدم التعارض وهذا ماخوذ من معناه اللغوي وهو اظهار زيادة احد المثلين على الآخر وصفا
لا اصلا من قولك رجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته فلا بد من قيام التماثل اولا ثم ثبوت الزيادة بما هو
بمنزلة التابع والوصف بحيث لا يقوم به المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه قصدا في العادة قال الامام
السرخسي لا يسمى زيادة درهم على الشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة يقوم به اصلا ويسمى زيادة الجنة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تقوم
بها عادة وهذا من قوله عليه السلام للوزان حين اشترى سراويل بدرهمين زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا امرنا فيعطى راجح
عليه فضلا قليلا يكون بالنسبة له بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدر القصد بالوزن عادة للزوم الربوا في قضاء الدين فلا يجوز ان
يكون شبهة لبطلان شبهة المشاح فظهر ان جعله بمنزلة الجودة اولى من جعله في حكم العدم على ما ذهب اليه المصنف رحمه الله اوفى تحقيق معنى التبعية
قوله والعمل بالاقوى يعني اذا دل دليل على ثبوت شيء والآخر على انتفائه فاما ان يتساويا في القوة اولا وعلى الثاني اما ان يكون
زيادة احدهما بما هو بمنزلة التابع اولا ففي الصورة الاولى معارضة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة
حقيقة فلا ترجيح لابتنائه على التعارض المنبئ عن التماثل حكم الصورتين الآخرتين ان يعمل بالاقوى ويترك الاضعف لكونه في حكم العدم
بالنسبة الى الاقوى واما الصورة الاولى اعني تعارض الدليلين المتساويين في القوة سواء تساويا في العدد كالتعارض بين آية اولا
كالتعارض بين آية وآيتين او سنة وسنتين او قياس وقياسين فان ذلك ايضا من قبيل المتساويين اذ لا ترجيح ولا قوة بكثرة
الادلة حتى لا يترك الدليل الواحد بالدليلين فحكمها انه ان كان التعارض بين قياسين يعمل بايهما شاء وان كان بين آيتين او قراءتين او
سنتين قوليتين او فعليتين او مختلفتين او آية وسنة في قوتها كالمشهور والمتواتر فان علم التاخر منهما فناسخ اذ لو لم يصلح المتاخر ناسخا كثر تاخر
المتاخر عن الكتاب او السنة المشهورة فهو ليس من قبيل تعارض المتساوي بل المتقدم راجح والا فان امكن الجمع بينهما باعتبار مخلص من
الحكم او المحل او الزمان فذاك ولا يترك العمل بالدليلين وان امكن المصير من الكتاب الى السنة ومنهما الى القياس وقول الصحابي يصار اليه
والا يقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين وهذا معنى تقرير الاصول وفي الكلام اشارة الى ان النسخ لا يجري بين القياسين اذ
لا يتصور فيهما التقدم والتاخر وانه لا يتم التعارض بين الاجماع وبين دليل آخر قطعي من نص او اجماع اذ لا ينعقد اجماع مخالف
لقطعي وانه لا ترتيب بين القياس وقول الصحابي بل هما في مرتبة واحدة يعمل باحدهما بشرط التحري كما في القياسين وعند من
اوجب تقليد الصحابي ولو لم يعلم كالقياس يجب المصير اليه ولا يتم الى القياس على ما ذكر فخر الاسلام في شرح التقويم من انه
ان وقع التعارض بين نصين فالميل الى قول الصحابة وان وقع بينهما فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياس وقول الصحابي
مثال المصير الى السنة عند تعارض الآيتين قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا

تعارضا فصرنا الى قول النبي صلى الله عليه وسلم من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين
ما روى النعمان بن بشير ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كما يصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة رضي الله تعالى
عنها انه عليه السلام صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات تعارضا فصرنا الى القياس على سائر الصلوة وهنا وهو انهم صرحوا بانه
لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب آيتان وفي جانب آية وفي جانب حديثان لا يترك الآية الواحدة و
لا الحديث الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الآية والسنة على آيتين
فيما اذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا لانه ان كان باعتبار تقوي الآية بالسنة
او تقوي السنة بالقياس فاذا جاز تقوي الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويته بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع
العمل بالسنة او القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية السالمة عن المعارضة وكذا في السنة وغاية
ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الادنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى فيرجحه بخلاف المماثل او يقال القياس يعتبر متاخرا
عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالمتاخر والى هذا يشير كلام شمس الائمة السرخسي **قوله** لانه انما يتحقق
التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ليس المراد ان تعارض الدليلين وتناقض القضيتين موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتكلم بهما
على ما سبق الى بعض الاوهام العامية من ان المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم بالقضيتين وانما المراد زمان نسبة
القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الآن وزيد ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة
انه ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى المخلص اذا لم يعلم تقدم احدهما على
الآخر اذ لو علم لكان المتاخر ناسخا للمتقدم ولا شك ان الدليلين المتناقضين لا يصدران عن الشارع الا كذلك **قوله** كما في سور الحمار
قيل الشك في الطهارة لتعارض الآثار في ذلك على ما روي عن ابن عمر وابن عباس رضي الله تعالى عنهما وتعارض الاخبار كما روي
عن جابر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل انتوضأ بماء فضلت الحمر قال نعم وبما فضلت السباع وروي انس رضي الله تعالى عنه
ان النبي صلى الله عليه وسلم عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السور المخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس فان وثر الطهارة
قياسا على العرق في ظاهر الرواية او ثر النجاسة قياسا على اللبن في اصح الروايتين وقيل الشك في الطهورية لاختلاف الاخبار في حرمة
لحم الحمار واباحته والاستثناء في اللحم يورث الاشتباه في السور لمخالطة اللعاب المتولد منه وهذا ضعيف لان ادلة الاباحة لا تساوي ادلة
الحرمة في القوة حتى ان حرمته مما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضا لكان دليل التحريم راجحا كما في الضبع حيث يحكم بنجاسة سوره وقد يقال انه
لا خلاف في المعنى ان الشك في طهورية انما نشأ من اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل على التقديرين هو ان الحكم
بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهرا باليقين والمتوضئ محدثا فلا يزول بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضئ وانما لم يحكم ببقاء الطهورية
لانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك اذ لا معنى للطهورية الا هذا فيكون احد الدليلين بالكلية لا تقريرا للاصول واذا لم يكن بد من
ادنى عدول عن الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية في الماء والحدث في المتوضئ اخذ بالاقل والتزم الحكم بسبب الطهورية
اذ ليس فيه اهدار احد الدليلين بالكلية بخلاف ما لو حكم ببقاء الطهورية والى ما ذكرنا من تقارب الشك في الطهارة والنجاسة
والطهورية وعدمها يشير كلام المصنف حيث صرح اولا بان الاختلاف في الطهارة والنجاسة واشار ثانيا الى ان الشك

لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما لا الشك ان اشار الى ما في التلويح من ان المراد باتحاد زمان ورودهما اتحاد زمان نسبة القضيتين في زمان واحد لا زمان التكلم بهما على ما سبق الى بعض الاوهام العامية من ان المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم بالقضيتين وانما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الآن وزيد ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة انه ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى المخلص اذا لم يعلم تقدم احدهما على الآخر اذ لو علم لكان المتاخر ناسخا للمتقدم ولا شك ان الدليلين المتناقضين لا يصدران عن الشارع الا كذلك فان عدم التاريخ جواب اشارة الى ان المراد بالتعارض ما يكون بين الدليلين يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر ورودهما في زمان واحد ليس بشرط

في الطهورية حيث قال ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فظهر ان ليس معنى الشك ان الحكم غير معلوم
ولا مظنون بل معناه تعارض الادلة ووجوب الوضوء بسور الحمار حيث لا ماء سواه ثم ضم التيمم اليه هذا حكم معلوم وكذا
الحكم بطهارته وذكر شيخ الاسلام في المبسوط ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما جبر عمل
بطهارته وآخر بنجاسته فانه طاهر والاشكال في حرمة لحمه ترجيحا لجانب الحرمة الا انه لم يجيء الماء لما فيه من الضرورة
والبلوى اذ الحمار تربط في الدور والافنية فيشرب من الاواني الا ان الهرة تدخل في المضائق فيكون الضرورة فيها
اشد فالحمار لم يبلغ في الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سورة لا في عدم ضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سورة فبقي
امره مشكلا وهذا احوط من الحكم بالنجاسة لانه لا يضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا **قوله** وهو ما بين
آيتين او قراءتين يعني في آية واحدة كقرائتي الجر والنصب في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين فان الاولى
تقتضي مسح الرجل والثانية غسلها على ما هو المذهب فان قيل الجر محمول على الجوار وان كان عطفا على المغسول توفيقا بين
القراءتين كما في قولهم جحر ضب خرب وما شن بارد وقول زهير لعب الرياح بها وغيرها بعدي سوافي المور والقطر
فان القطر معطوف على سوافي الجر للجوار وقول الفرزدق فهل انت ان ماتت اناتك راكب الى آل بسطام بن قيس
فخاطب بخفض خاطب على الجوار مع عطفه على راكب عورض بان النصب محمول على العطف على المحل جمعا بين القراءتين
كما في قوله يدين في نجد وغورا غائرا على ما هو اختيار المحققين من النحاة وهو اعراب شائع ومستفيض مع ما فيه من اقتضاء
العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبي والوجه انه في القراءتين معطوف على رؤسكم الا ان المراد بالمسح في الرجل
هو الغسل بقرينة قوله الى الكعبين اذ المسح لم يضرب له غاية في الشرع فيكون من قبيل المشاكلة كما في قوله قلت اطبخوا لي جبة وقميصا
وفائدته التحذير عن الاسراف المنهي عنه اذ الارجل مظنة الاسراف بصب الماء عليها فعطف على الممسوح لا للمسح لكن لبينه على وجوب
الاقتصار كانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح فالمسح المعبر به عن الغسل هو المقدر الذي يدل عليه الواو
فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد وانما حمل على ذلك لما اشتهر من النبي عليه السلام واصحابه رضي الله
تعالى عنهم كانوا يغسلون ارجلهم في الوضوء مع ان في الغسل مسحا وزيادة اذ لا اسالة بدون الاصابة وان المقصود
من الوضوء هو التطهير وذلك في الغسل ومسح الراس خلف عنه تحقيقا ففي ايثار الغسل جمع بين الادلة وموافقة
للجماعة وتحصيل للطهارة وخروج عن العهدة بيقين **قوله** المخلص يعني اعتبر في التعارض اتحاد الحكم
والمحل والزمان فاذا تساوى المتعارضان ولم يمكن تقوية احدهما يطلب التخلص من قبل الحكم والمحل والزمان
بان يتم اتحادها الاول اي المخلص من قبل الحكم فعلى وجهين احدهما التوزيع بان يجعل بعض افراد الحكم ثانيا باحد

الدليلين وبعضها منفيا بالآخر كقسمة المدعى بين مدعيين بحجتهما وثانيهما التغاير بان بين مغائرة ما ثبت باحد الدليلين لما
انتفى بالآخر كما في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما
عقدتم الايمان فالاولى يوجب المؤاخذة على اليمين الغموس لانه من كسب القلب اي القصد والثانية يوجب عدم المؤاخذة عليها لانها
من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة اذ فائدة اليمين المشروعة تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس والمخلص ان
يقال المؤاخذة التي يوجبها الآية الاولى على الغموس هي المؤاخذة في الآخرة والتي ينفيها الثانية هي المؤاخذة في الدنيا
لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية و
لما تغايرت المؤاخذتان اندفع التعارض وعند الشافعي رح يحمل العقد على كسب القلب من عقدت على كذا عزمت عليه فيشمل
الغموس ويصير معنى الآيتين واحدا وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب مفسر والعقد
مجمل فيحمل على المفسر ويندفع التعارض ورد ذلك بوجوه الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان العقد ربط الشيء
بالشيء وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من عقد احد الحكمين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فيسمى به مجازا
وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون المعاني فهو في الآية مجاز لا محالة على ان عقد القلب
اعتقاده بمعنى ربطه بالشيء وجعله ثابتا عليه اشهر في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فانه من مخترعات الفقهاء الثاني ان
اقتران الكسب بالمؤاخذة يدل على ان المراد بها المؤاخذة الاخروية اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المؤاخذة الدنيوية ورد بمنع ذلك
في حقوق الله تعالى لا سيما الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة الثالث ان الآية على هذا التقدير تكرار للآية السابقة و
لا شك ان الافادة خير من الاعادة ورد بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرار وذكر المصنف رح في دفع التعارض ان المراد
باللغو في الآيتين هو الخالي عن القصد وبالمؤاخذة المؤاخذة في الآخرة والغموس في المكسوبة لا في المعقودة ولا في اللغو فالآية الاولى
اوجبت المؤاخذة على الغموس والثانية لم تتعرض لها لا نفيا ولا اثباتا فلا تعارض اصلا وهذا قريب مما ذكره الشيخ ابو منصور رح
حيث جعل نفي المؤاخذة عن اللغو في الآية الاولى واثبتها في الغموس والمراد منها الاثم ونفى المؤاخذة في الآية الثانية عن اللغو و
اثبتها في المعقودة وفسر المؤاخذة ههنا بالكفارة فدل على ان المؤاخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو
لا مؤاخذة اصلا الا ان المصنف رح حمل المؤاخذة الثانية ايضا على الاثم بناء على ان دار المؤاخذة انما هي الآخرة فان قيل قوله فكفارته
تفسير للمؤاخذة والمؤاخذة التي هي الكفارة وانما هي في الدنيا والمختص بالآخرة انما هي المؤاخذة التي هي العقاب وجزاء الاثم اجيب
بالمنع بل هو تنبيه على طريق دفع المؤاخذة في الآخرة اي اذا حصل الاثم باليمين المنعقدة فوجه دفعه وستره اطعام عشرة
مساكين اه واعلم ان اللائق بنظم الكلام عند قولنا لا يؤاخذكم الله بكذا ولكن يؤاخذكم بكذا ان يكون الثاني مقابلا للاول من
غير واسطة بينهما ولهذا ذهب الجمهور الى ادراج الغموس في اللغو وفي ما عقدتم ولا وجه لجعل الكلام في الآية الثانية خلوا عن
التعرض للغموس فان قيل قد علم حكمها في الآية السابقة قلنا وكذلك اللغو والتحقيق ان اطلاق المؤاخذة على الدنيوية
والاخروية ليس بحسب الاشتراك اللفظي اذ لا اختلاف في المفهوم بل في الافراد باعتبار التعلق فعند القائلين
بعموم الفعل المنفي يكون المعنى لا يؤاخذكم شيئا من المؤاخذة عقوبة كانت او كفارة في اللغو ولكن يؤاخذكم

وهو يحملها على الدنيوية واما على ما هو ظاهر فان اللغو جاء بمعنيين فيحمل في كل موضع على ما يليق به من الدنيوية والاخروية وهو قول الاشاعرة فيما يحمل المؤاخذة في كل موضع على ما يليق به من الدنيوية والاخروية واحد فيوجد الكفاية الايمان والاشاعرة ان يقول لا يؤاخذكم بالغموس للمؤاخذة من الشارع ان يقول لكن في الآخرة سكت عن في الصورتين في الآخرة والغموس وقال لا اثم في الغموس وذكر المعقدة واللغو وقال لا اثم في المعقدة بل بالكفارة لان المراد المؤاخذة في الدنيا وهي الكفارة بدليل وقوع في خاطري لدفع التعارض في الآيتين حاصل هو ان المراد بالمؤاخذة في الآية الاولى فيه دليل

٣٢٧

اقول ان مؤاخذة الكسب القلب ولا ما في الدنيا ولا في الآخرة ان يقول لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو ولكن يؤاخذكم بالكفارة في المعقدة ثم قال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا والمراد المؤاخذة الاخروية لان الآخرة هي الجزاء والمؤاخذة قوله فكفارته لا يدل على ان المراد المؤاخذة الدنيوية لان الكفارة اسم لشيء يؤاخذ به الاثم بالكفارة فالآية الثانية تدل على ان الاثم في الغموس والمعقدة ثم قال لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو ولكن يؤاخذكم بالكفارة في المعقدة وهي الكفارة فاندفع التعارض وثبت ما ادعى المصنف رح

بهما او باحدهما في المكتوبة والمقصودة عند الحنث **قوله** قبل التخفيف اي قراءة يطهرن بتخفيف الطاء والهاء
يوجب حل القربان بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال او لم يحصل فظاهر العبارة مشعر بان الحل
مستفاد من قوله حتى يطهرن فهو لا بمفهوم الغاية فانه متفق عليه ويحتمل ان يريد ان الحل كان ثابتا والنهي قد انتقض
بالطهر فبقي الحل الثابت لعدم تناول النهي اياه فعبر عن عدم رفع الآية الحل بايجابها اياه وتجوزا فان قيل
لو كان المراد بقراءة التخفيف حقيقة الطهر لكان المناسب فاذا طهرن فاتوهن فاتفاق القراء على يطهرن اي
يغتسلن دل على ان المراد بقوله حتى يطهرن يغتسلن لا على قراءة التشديد فحقيقة واما على التخفيف فمجاز باطلاق
الملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة القربان عند الدم معلومة من قوله
فاعتزلوا النساء في المحيض ويكون قوله ولا تقربوهن الآية لبيان انتهاء الحرمة ودعوى الحل اجيب بان الفعل قد
يجيء بمعنى فعل كتكبر وتعظم في صفات الله تعالى فيحمل عليه في قراءة التخفيف وفي الانقطاع على العشرة لا يجوز
تاخير حق الزوج الى الاغتسال وقيل معناه توضعان اي صبرن اهلا للصلوة وفي شرح التاويلات
ان الآية محمولة على ما دون العشرة صرفا للخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة فيما دون العشرة انما يكون
بالاغتسال فقوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف ايضا معناه يغتسلن مجازا ولا يخفى ان في الحمل عدولا عن
الظاهر وما ذكره الشافعي رح ليس بعيدا من ذلك **قوله** لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فان
قيل هي حكم شرعي ثبت بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا قلنا انما يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه الآية
على النصين المفروضين اعني المحرم والمبيح والى هذا اشار بقوله فانه اي المحرم انما يكون ناسخا للاباحة
الاصلية اي قد ورد اي ان كان قد ورد واو على تقدير ان قد ورد في الزمان الماضي اي الزمان المتقدم
على زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل متقدما على
ورود النصين المبيح والمحرم ليس بمسلم على الاطلاق في جميع الصور بل قد وقد وهذا تبيين ان تقرير
الدليل بوجه لا يرد عليه النظر على ما ذكره المص رح ليس بتام لان عدم العقاب على الانتفاع انما يصير حكما شرعيا
بعد ورود النصوص الدالة على اباحة جميع الاشياء فتغيره بالنص المحرم لا يكون نسخا بالمعنى المصطلح الا
اذا تاخر المحرم عن دليل اباحة الاشياء وهو ليس بلازم وبالجملة المعتبر في النسخ كون الحكم شرعيا عند
ورود الناسخ ولا يثبت ذلك الا اذا تقدم دليل اباحة الاشياء على دليل تحريم ذلك الشيء المخصوص
غيبيا بتكرار النسخ بهذا المعنى اي تكرار التغيير سواء كان تغيير حكم شرعي ولا فان تكرار التغيير زيادة على نفس التغيير

فلا ثبت بالشك **قوله** واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح اشارة الى مسئلة حكم الافعال قبل الشرع فان قلت
ما لا يوجد له محرم ولا مبيح قد يكون واجبا او مندوبا او مكروها قلت المراد بالمبيح ما يقابل المحرم فان الاباحة قد تطلق على عدم
المنع عن الفعل سواء كان بطريق الوجوب والندب او الكراهة وكانه قال الشيء الذي لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه اي
لم يعلم تعلق حكم شرعي به بناء على عدم ورود الشرع لان هذه المسئلة انما هي لبيان حكم الافعال قبل البعثة فان كان
اضطراريا كالتنفس ونحوه فهو ليس بممنوع الا عند من جوز تكليف المحال وان كان اختياريا كاكل الفواكه فحكمه الاباحة عند بعض المعتزلة
وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية والحرمة عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة والتوقف عند الاشعري والصيرفي ومحل
الخلاف هي الافعال الاختيارية التي لا يقتضي العقل فيها بحسن ولا قبح واما التي يقتضي فيها العقل فهي عندهم تنقسم الى الواجب
والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لانه لو اشتمل احد طرفيه على مفسدة فما فعله فحرامه وتركه فواجب وان لم يشتمل
عليها فان اشتمل على مشتملة على مصلحة فما فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل على المصلحة ايضا فمباح وهذه المسئلة
تورد في الاصول الشافعية والاشارة الى التنزل الى مذهب المعتزلة في ان للعقل حكما بالحسن والقبح والا فالفعل قبل البعثة
لا يوصف عندهم بشيء من الاحكام اذ التقرير هذا فيتفق على المبيح ان اردت بالاباحة الاحرج في الفعل والترك فلا نزاع وان
اردت خطاب الشارع في الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لان الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن ولا قبح في حكم
الشارع فان استدل بان الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فالحكمة تقتضي اباحة تحصيلا لمقصد خلقهما والا لكان عبثا
خاليا عن الحكمة وهو نقض فجوابه المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحل بانه ربما خلقهما ليشتبه فيصير عنه فيثاب عليه
فلا يلزم من عدم الاباحة عبث ويقال على المحرم ان اردت حكم الشارع بالحرمة في الازل فغير معلوم والتقدير ان لا محرم و
لا مبيح بل هو غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع وان اردت العقاب على الانتفاع
فبط لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب على ما صدر قبل البعثة فان قلت الحكم بالحظر والعقاب
على الانتفاع متلازمان فكيف جزم ببطلان الثاني دون الاول قلت الحكم بالحظر لا يستلزم العقاب لجواز العفو وقد يقال على
المحرم ان عدم الحرمة معلوم قطعا فان تلك بحر لا ينزف وهو في غاية الجود واخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر لا يدرك بالعقل تحريمها
فان استدل بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم اجيب بان حرمة التصرف في ملك الغير بغير اذنه عقلا ممنوعة فانها يبتنى على اسم
ولو سلم فذلك فيمن يلحقه ضرر بالتصرف في ملكه والمالك فيما نحن فيه منزه عن الضرر فان قلت اذا كان الخلاف فيما لا يدرك بالعقل
حسنه ولا قبحه على ما ذكرتم فكيف يصح القول بحرمته او اباحته قلت المراد بالاباحة جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة وبالحرمة
عدمه وهذا لا ينافي عدم ادراك العقل فيه بخصوصية صفة محسنة او مقبحة واما الوقف فقد فسر تارة بعد الحكم وتارة بعدم العلم
بالحكم اما بمعنى نفي التصديق بثبوت الحكم اي لا يدرك ان ههنا حكما ام لا واما بمعنى نفي تصور الحكم على التعيين مع
التصديق بثبوت حكمه في الجملة اي لا يدرك ان الحكم حظر او اباحة وهذا هو المختار عند المصنف واما الاول وهو المتوقف بمعنى
عدم الحكم فبط من وجوه احدها انه جزم بعدم الحكم لا توقف والقول انه سمي توقفا باعتبار العمل
بمعنى انه يقتضي عدم العمل بالفعل تكلف وثانيها ان الحكم قديم عند الاشعري فلا يتصور عدمه والتكليف بالمحال جائز

وثحقه
غير ممنوع اتفاقا
كاكل الفواكه
وان لم يكن ضرورية
فالاباحة ان اراد
وان اراد
فقد تعين القضاء على الازل فهذا غير معلوم
ان الله تعالى حكم بالاباحة في الازل
وعند بعض المعتزلة
عدم العقاب على الانتفاع بحق وغير معلوم وان
الحظر فان اراد ان الله تعالى حكم بحظره
اراد العقاب على الانتفاع باطل لقوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا وقوله تعالى وخلق لكم ما في الارض
جميعا وعند الاشعري على الوقف فسر الوقف تارة بعدم
الحكم وتارة بعدم العلم بالحكم وهذا باطل لانه لا يستلزم عن الانتفاع به
ال

عنده فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لا موجب للتوقف سوى التحرز عن تكليف المحرم وردبان تجويز تكليف المحرم لا يستلزم
القول بوقوعه ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز ان يمتنع بسبب آخر وتجويز التكليف قبل البعثة ليس بينا
لا شعري بل هو بناء على مذهبه في الحسن والقبح ولا يصلح الزاما له وثالثها ان الفعل اما ان يكون في حكم الله تعالى قبيحا او غير محرم فيباح واجاب الامام
بانا لا نسلم ان عدم المنع في حكم الله تعالى يستلزم الاباحة فان الباحة ما اذن الشارع في فعله وتركه من غير رجحان هذا معنى اعلام الشارع
نصا او دلالة بانه لا حرج على فاعله في الفعل والترك وعدم المنع اعم من ذلك كما في افعال البهائم واعترض المصنف عليه بتحقيقه ان
هذا الاختلاف انما هو على تقدير التنزل الى ان للعقل حكما في الافعال قبل البعثة فح لا يجوز ان يراد بالاباحة اذن الشارع في الفعل
والترك بل معناه جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة واما عدم الحكم الشرعي قبل البعثة فمما لا يتصور فيه خلاف ومنشأ
هذا الاعتراض هو انه كلام على السند عدم تحرير محل النزاع وتحقيق مراد الامام فان محل النزاع هو ان الفعل الذي لم يرد فيه حكم من الشارع
بعد البعثة ولم يدرك فيه العقل جهة حسن ولا قبح كاكل الفواكه مثلا هل للعقل ان يحكم حكما عاما بانه في حكم الشارع ماذون فيه ومعفو عنه
ومراد الامام ان ما لم يمنع عنه اي ما لم يدرك العقل انه ممنوع في حكم الشارع لا يلزم ان يكون مباحا اي ماذونا فيه من الشارع العبد بعقله
اي ان يدرك ذلك فلا يكون معنى كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم
الحرج فيه ليكون حشوا على ما ذكره المصنف بل يكون معناه ان ذلك الفعل لا يلزم ان يدل الشارع فاعله على انه لا حرج عليه في الفعل
والترك بان يدرك ذلك بعقله وهذا كلام لا غبار عليه واما الثاني وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان في ذلك الفعل حكما لله تعالى ام لا فغير
لانا نعلم قطعا ان الله تعالى في كل فعل حكم اما بالمنع او بعدم المنع والخصم ان يمنع ذلك ولا تناقض بين الحكم بالمنع والحكم بعدم
المنع حتى يمتنع ارتفاعهما وانما التناقض بين الحكم وعدم الحكم وهو لا يوجب الاباحة واما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان
حكمه الاباحة والحظر فحق اذ التقدير انه لا دليل من الشارع ولا مجال من العقل وهذا يساوي القول بالاباحة من جهة اتفاقهما على انه
لا عقاب على العقل ولا على الترك ولا خلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لان سبب التوقف هو انه لا علم بالعقاب وعدمه وعدم القول
بالعقاب اعم من القول بعدم العقاب فكيف يتساويان فظهر ان قوله ومع ذلك فلا عقاب ليس بمستقيم لان القول بعدم العقاب
قول بالاباحة لانه معناها على ما فسرها فلا توقف **قوله** ولقوله عليه السلام دليل آخر على جعل المحرم ناسخا للمبيح وهو عطف على قوله
لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة **قوله** فالمثبت اولى اذ لو جعل النافي اولى يلزم تكرار النسخ بتغيير المثبت للنفي الاصلي ثم النافي للاثبات والاغلب
المثبت يشتمل على زيادة علم كما في تعارض الجرح والتعديل يحصل الجرح اولى ولان المثبت اسوس والنافي مؤكد والتأسيس خير من التأكيد
وعن عيسى بن ابان النافي كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دل بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على
تقديم النافي فلهذا احتاج المصنف الى بيان ضابط في تساويهما وترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفي ان بنينا على العدم
الاصلي فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل فتساويا ان احتمل الامرين ينظر لتبيين الامر وعلى هذا الاصل الذي ذكره
في باب الرواية تتفرع الشهادة على النفي بان يتساوى النافي والمثبت ان علم ان النفي بدليل وتقدم المثبت ان علم
ان النفي بحسب الاصل والا ينظر فيه لتبيين **قوله** واتفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلي كانه يريد اتفاق الفريقين

من الاختلاف ولان الشارع اولى بتعليل الاحكام ثم لا يخفى ان الراجح تاثير العين ثم النوع ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب وان اعتبار
شان الحكم لكونه المقصود اولى واهم من اعتبار شان العلة فيرجح تاثير جنس العلة في نوع الحكم على تاثير نوع العلة في جنس الحكم وعند التركيب ما يترجح من
راجحين يقدم على المركب من مرجوحين وساد ومرجوح كتقدم المركب من تاثير النوع في النوع والجنس القريب في النوع على المركب من تاثير النوع
في الجنس القريب والجنس البعيد في النوع فهذه المركبين اللذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يقدم ما يكون الراجح منه في جانب الحكم على ما يكون في
جانب العلة وهذا معنى قوله واقسام المركبات بعضها اولى من بعض وكل ذلك مما يظهر بالتامل في المباحث السابقة الا انه قد جرت عادة القوم
بذكر امور اربعة مما يقع به ترجيح القياس وهي قوة الاثر وقوة الثبات على الحكم وكثرة الاصول والعكس قوله كما مر في القياس والاستحسان من
ان الاستحسان لقوة الاثر يقدم على القياس وان كان ظاهر التاثير اذ العبرة للتاثير وقوته دون الوضوح او الخفاء ولان القياس انما صار حجة
بالتاثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة ليختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة
بالحرية وهي مما لا يتفاوت وانما شرط العدالة لظهور جانب الصدق وقد يقال ان العدالة مما لا يختلف بالشدة والضعف لانه ان ترجح من
جميع ما يعتقد الحرمة فيه فعدل والا فلا قوله ولما في مسئلة طول الحرة اي الغناء والقدرة على تزوج الحرة والاصل الطول على الحرة اي الفضل
فاتسع فيه بحذف حرف الجر ثم اضيف اضافة المصدر الى المفعول فالحر الذي له طول الحرة لا يجوز له تزوج الامة عند الشافعي رح قياسا على
الذي تحته حرة بجامع ارقاق الماء مع الاستغناء والارقاق بمنزلة الاهلاك بخلاف ما اذا لم يكن له طول الحرة وخشي العنت على الوقوع
في الزنا فانه لا غنية عن الارقاق فيجوز وبخلاف ما اذا قدر العبد على نكاح الحرة فتزوج امة فانه ليس بارقاق للماء بل امتناع عن تحصيل صفة
الحرية وهو ليس بحرام وبخلاف ما اذا تزوج حرة على امة فانه يبقى نكاح الامة لانه ليس بارقاق ابتداء بل بقاء عليه وهو لا يحرم كالرق
يبقى مع الاسلام اذ ليس للبقاء هنا حكم الابتداء وقلنا نكاح الامة مع طول الحرة نكاح يملكه العبد فيملكه الحر كسائر الانكحة التي يملكها العبد و
هذا اقوى تاثيرا من الارقاق مع الاستغناء لان الحرية من صفات الكمال فينبغي ان يكون اثرها في الاطلاق والاتساع في باب
النكاح الذي هو من النعم والرق من الاوصاف النقصان فينبغي ان يكون اثره في المنع والتضييق فاتساع المحل الذي هو من باب
الكرامة العبد وتضييقه على الحر بان لا يجوز له نكاح الامة مع طول الحرة قلب المشروع وعكس المعقول لان ما ثبت بطريق الكرامة
يزداد بزيادة الشرف ولهذا جاز لمن كان افضل البشر ما فوق الاربعة وربما يجاب بان هذا التضييق من باب الكرامة حيث منع
الشريف من تزوج الخسيس مع ما فيه من مظنة الارقاق وذلك كما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم قوله وتضييعه والماء اشارة
الى وجه ضعف في قياس الشافعي رح الاول ان الارقاق الذي هو اهلاك حكما دون تضييع الماء بالعزل لانه اتلاف حقيقة اذ في
الارقاق انما يزول صفة الحرية مع انه اورثه بما يرجى زواله بالعتق وفي العزل يفوت اصل الولد فاذا جاز هذا فالارقاق
اولى فان قيل هذا امتناع عن اكتساب سبب الوجود وفي الارقاق مباشرة السبب على وجه يفضي الى الهلاك قلنا في التزوج
ايضا امتناع عن ايجاد صفة الحرية اذ الماء لا يوصف بالرق والحرية بل هو قابل لان يوجد منه الرقيق والحر فتزوج الامة
امتناع عن مباشرة سبب وجود الحرية فحين يخلق يخلق رقيقا لانه ينتقل من الحرية الى الرق ومعنى العقوبة والاهلاك
انما هو في ارقاق الحر الثاني ان وصف ارقاق الماء مع الاستغناء غير مطرد لوجوده فيمن له سرية او ام ولد مع جواز نكاح الامة
له وفيه نظر لان الحر لو كان قادرا على ان يشتري امة لا يحل له نكاح الامة عند الشافعي رح فكيف اذا كان له سرية او ام ولد

لما مر في القياس والاستحسان ولما في مسئلة طول الحرة فان الشافعي رح يقول برق ارادة تضييعه عنه فلا يجوز كالزنى تحته حرة فقلنا هذا نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا وقع اليه مهر اليسير للامة وقال تزوج من شئت

قوله وتضييعه والماء اقوى تاثيرا فيملكه الحر وهذا اقوى تاثيرا من قياس الشافعي رح اذ زيادة محل على العبد على محل قلب المشروع وتضييع الماء بالعزل باذن الحرة يجوز فالارقاق دونه لان في الاول تضييع الاصل وفي الثاني تضييع الوصف ونكاح الامة لمن له سرية جائز مع وجود ما ذكرت جلبي

قوله وكما في نكاح الامة الكتابية فانه لا يجوز للمسلم عند الشافعي قياسا على نكاح المجوسية وعلى ما اذا كان تحته حرة اما الاول فلان للرق اثرا في تحريم النكاح في الجملة كما في نكاح الامة على الحرة وكذا للكفر كما في نكاح الحربية للمسلم فاذا اجتمع الرق والكفر تقوى المنع لكفر المجوسية فلم يحل للمسلم واما الثاني فلما مر من ارتفاق المالك مع الاستغناء اذ الضرورة قد ارتفعت بجواز نكاح المسلمة التي هي اطهر من الكافرة وعندنا يجوز قياسا على العبد المسلم وعلى الحرة الكتابية وبذا ان القياسان اقوى تاثيرا اما الاول فلما سبق واما الثاني فلان اثر الرق انما هو في التنصيف دون التحريم فان قلت هذا لا يستقيم في المراة فان حلها مبني على المملوكية والرق يزيد فيها الا يرى انها قبل الاسترقاق لم يحل الا بالنكاح وبعده حلت بملك النكاح وملك اليمين جميعا قلت حل النكاح فعله من الجانبين فيتنصف برقها كما يتنصف برقه وحل الوطي بملك اليمين انما هو بطريق العقوبة دون الكراهة ولهذا لا تطالبه بالوطي ولا تستحق عليه شيئا **قوله** واما في المقارنة فقد غلبت الحرمة فان قيل لا باحة الى ذلك لامكان حقيقة التنصيف بان يقال النكاح الامة حالتان حالة الانفراد عن الحرة وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة او التاخر مختلف في احدى الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف فقلنا المقارنة والتاخر حالتان مختلفتان متعددتان حقيقة لا يصيران واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القول بالتثليث ثم الحق المقارنة بالتاخر تغليبا للحرمة احتياطا كما جعل نصف الطلاق واحدا منكلا حيث جعل طلاق الامة اثنين لا واحدة احتياطا لان الحل كان ثابتا بيقين فلا يزول الا بعد اليقين بنصف التطليقات الثلث وذلك في الثنتين دون الواحدة فالتشبيه بالطلاق انما هو مجرد في تكميل النصف بالواحدة وجعل نصف الثلاثة اثنين لا في جعل طلاق الامة ثنتين تغليبا للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة وسيجيء لهذه المسئلة زيادة تحقيق في فصل العوارض **قوله** وكما في مسح الراس يعني على تقدير تسليم تاثير الركنية في التثليث فتاثير المسح في التخفيف اقوى منه لان الاكتفاء بالمسح خصوصا مسح بعض المحل مع امكان الغسل ومسح الكل ليس الا للتخفيف واما التثليث فقد يوجد بدون الركنية كما في المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما في اركان الصلوة **قوله** والايمان بالله في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام بكسر الهمزة يعني لا تشترط التعيين في الايمان بالله تعالى بان تعين انه

يروى الفرض مع انه اقوى الفروض بل على اى وجه ياتى يقع عن الفرض لكونه متعينا
غير متنوع الى فرض ونفل وتصحيح المصرح وتفع على الايمان بالفتح جميع يمين **قوله** ونحوها
كتصدق النصاب على الفقير بدون نية الزكوة واطلاق النية فى الحج **قوله** تخفيف الحجر المثال
تقريبا وذلك ان المنفعة بال كالعين والتفاوت الحاصلة بالعينية والعرضية مجبور بكثرة الاجزاء
فى جانب المنفعة بظهور ان منفعة شهر واحد اكثر اجزاء من درهم واحد فاستويا قيمة و
نفى التفاوت فيما وراء القيمة بمنزلة التفاوت فى الحنطة من حيث الحبات واللون وهذا
معنى المثل تقريبا **قوله** ويلزم منه نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع لانه الذى يوجب
الاحكام حقيقة ولا حاجة الى ان يقال ان الضمان يجب بقضاء القاضى وهو نائب الشارع
قوله والثالث الترجيح بكثرة الاصول التى يوجد فيها جنس الوصف او نوعه كتاثير وصف
المسح فى التخفيف يوجد فى التيمم ومسح الخف والجبيرة ويرجح على تاثير وصف الركنية فى
التثليث لانه فى الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول يوجب زيادة تاكيد ولزوم
الحكم بذلك الوصف فيحدث فيه قوة مرجحة كما يحصل للخبر بكثرة الرواة قوة وزيادة
اتصال فيصير مشهورا مع ان الحجة هو الخبر لا كثرة الرواة وهذا قريب من الثانى اى قوة ثبات
الوصف على الحكم لانها تكون بلزوم الوصف للحكم بان يوجد فى صور كثيرة بل التحقيق ان
الثلثة راجعة الى قوة التاثير لكن شدة الاثر بالنظر الى الوصف وقوة الثبات بالنظر
الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل فلا اختلاف الا بحسب الاعتبار ولذا قال
شمس الائمة ما من نوع من هذه الانواع اذا قررته فى مسئلة الا ويتبين به امكان
تقرير النوعين الاخرين فيه وقال المصرح اذا كان التاثير بحسب اعتبار الشارع جنس الوصف
او نوعه فى نوع الحكم فهو مستلزم لشهادة الاصل وقوة الثبات حتى يستلزم كثرة شهادة الاصل

الاصل واذا كان بحسب اعتبار جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم فاحدهما لا يستلزم الآخر فبينهما عموم
من وجه ولذا قال هو قريب من الثاني **قوله الرابع العكس** معنى الطرد في العلة انه كلما وجدت العلة
وجد الحكم ومعنى الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد والمحدود وهذا اصطلاح
متعارف والمصرح بين المناسبة فيه بانه لازم للعكس المتفاهم بحسب العرف العام حيث يقولون كل
انسان ضاحك بالعكس اي كل ضاحك انسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما
وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وهو عكس عرفي لقولنا كلما وجد الوصف
وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطقيا **قوله مبيع عين** اي متعين فلا يشترط قبض الوصف هو تعيين المبيع
والحكم عدم اشتراط قبضه وهو منتف عند انتفاء الوصف حيث يشترط القبض في بيع الدرهم بالدرهم
وفي السلم لئلا يلزم بيع الكالي بالكالي لان الاصل في الصرف هو النقود وهي تتعين في العقود وكان
دينا بدين وفي السلم المسلم فيه دين حقيقة وراس المال من النقود غالبا فيكون دينا فان قيل قد تتعين
المبيع في الصرف والسلم كبيع اناء من فضة باناء من فضة وكالسلم في الحنطة على ثوب بعينه فكان ينبغي
ان لا يشترط القبض قلنا نعم الا ان معرفة تتعين ومالا يتعين امر خفي عند التجار فاوير الحكم مع
ما اقيم مقام الدين بالدين وهو السلم الصرف والسلم فاشترط القبض فيهما على الاطلاق فان قيل
المبيع في السلم هو المسلم فيه وليس بمقبوض والمقبوض هو راس المال فليس بمبيع اجيب بوجهين احدهما
ان المراد ان كل مبيع متعين لا يشترط قبض بدله وينعكس الى قولنا كل مبيع لا يكون متعينا يشترط قبض
بدله وثانيهما ان المراد ان كل بيع يتعين فيه المبيع والثمن لا يشترط فيه القبض اصلا وينعكس الى قولنا
كل بيع لا يتعين فيه المبيع والثمن يشترط فيه القبض في الجملة ثم اختلفوا في ان التقابض شرط صحة العقد
او شرط بقائه على الصحة والى كل اشار محمد مع ويتوجه على الاول سؤال وهو ان شرط الجواز يكون مقارنا
للعقد كالشهود في النكاح لا متاخرا لما فيه من وجود المشروط قبل الشرط والجواب انه لما لم يكن ههنا
المقارنة من غير تراض لما فيه من اثبات اليد على مال الغير بغير رضاه اقيم مجلس العقد مقام حالة العقد وجعل
القبض الواقع فيه واقعا في حالة العقد حكما كذا في المحيط **قوله مسئلة** التقابض كما يقع بين الاقبضة

فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فيقدم الترجيح بالذات على الترجيح بالحال بوجهين احدهما ان الحال يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه وثانيهما ان الذات اسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد امضى حكمه فان قلت هذا انما يصح ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذات والحال او قد يتقدم حال الشيء على ذات شيء آخر كحال الاب وذات الابن قلت فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته او اجزائه والآخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه كوصفي الكثرة والعبادة للامساك فان الاول بحسب الاجزاء وانما في يجعل الشارع ولهذا قال الى الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العارضي والا فكما ان العبادة حال للامساك فكذلك الكثرة **قوله** وذكر والده الى للترجيح بالوصف الذاتي اشعة اخرى منها مسئلة انقطاع حق المالك من العين الى القيمة بصبغة في المغصوب خياطة او صياغة او طبخ بحيث تزداد بها قيمة المغصوب فان كلا من الوصف الحادث والاصل متقوم ولا سبيل الى ابطال احد الحقين والى اثبات الشركة لاختلاف الجنسين فلا بد من تملك احدهما بالقيمة وترجيحا حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجع الى الذات وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصفة بالمغصوب والبقاء حال بعد الوجود وتحقيق ذلك ان الصفة قائمة من كل وجه ومضافة الى فعل الغاصب لم يلحق حدوثها تغير ولا اضافة الى المغصوب منه بخلاف المغصوب فانه ثابت من وجه هالك من وجه حيث العدم صورة وبعض معانيه اعني المنافع القائمة به وصار وجوده مضافا الى الغاصب من وجه وهو الوجه الذي به صار هالكا بمعنى ان لفعل الغاصب خلافي وجود الثوب بهذه الصفة مثلا ومنها ترجيح ابن الاخ على العم في العصوبة لان رجحانه في ذات القرابة اخوة ورجحان العم في حال القرابة وهي زيادة القرب لانه يتصل بواسطة واحدة هو الاب ومثل هذا كثير في باب الميراث **قوله** فصل كما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة تكميلا للمقصد كذلك ختم مباحث الترجيحات المقبولة بالترجيحات المردودة والمذكور منها هنا ثلاثة الاول الترجيح بغلبة الاشباه لافادتها زيادة الظن لكثرة الاصول والثاني الترجيح بعموم الوصف لزيادة فائدة والثالث الترجيح ببساطة الوصف لسهولة اثباته والاتفاق على صحته والكل فاسد لان العبرة في باب القياس لمعنى الوصف وهو قوته وتاثيره لا بصورته بان تتكثر الاوصاف او تتكثر محال الوصف او يقل اجزاؤه وايضا الوصف مستنبط من النص فيكون فرعا له وقلة الاجزاء فيه بمنزلة الايجاز في النص ولا خلاف في عدم ترجيح النص الموجز على المطنب ولا العام على الخاص بل عند الشافعي رح يقدم الخاص على العام والقائل ان يقول الكلام انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التاثير او الملائمة وح لم لا يجوز ترجيح احدهما بما يفيد زيادة ظن او يكون بعيدا عن الخلاف واما عند تاثير احدهما دون الآخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الآخر اكثر او اعم او ابسط ثم لا يخفى ان في قوله عدة ذات اجزاء تسامحا اذ لا تركيب من اقل من جزئين وكانه من قبيل المشاكلة والمراد ان يكون معنى واحدا لا جزء له

قوله لهما ان كل دليل يعني ان الترجيح بقوة الاثر وذلك بما يصلح وصفا له تبعا للدليل لا بما هو مستقل بالتاثير اذ تقوي الشيء انما يكون بصفة توجد في ذاته ويكون تبعا له واما يستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقطان بالتعارض وهذا معنى تساوي وجود الغير وعدمه وربما يقال سلمنا الترجيح بالقوة لكن لا نم انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه وصف يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الا انه آخر وموجبا لزيادة الظن **قوله** خلافا لابن مسعود في الاخير وهو ما اذا ترك ابني عم احدهما اخ لام بان يزوج عمه امه فولدت ابنا فعند ابن مسعود رضي الله عنه المال كله للاخ لام لانهما استويا في قرابة الاب وقد ترجحت قرابة الاخ لام بانضمام قرابة الام لان العلة ترجح بزيادة من جنسها اذا كانت غير مستقلة والاخوة لام كذلك لكونها من جنس العمومة باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها لا يسلب بالتعصيب فيكون مثل الاخ لاب وام مع الاخ لاب بخلاف الزوجية فانها ليست من جنس القرابة فلا يصلح للترجيح وعند الجمهور سدس المال للاخ لام بالفرضية والباقي بينهما بالعصوبة فيصح من اثني عشر ستة لابن عم واخ لام وخمسة للاخر لان الاخوة لام وان لم تستقل بالتعصيب لكنها تستقل باستحقاق الارث وليست من جنس العمومة بل اقرب فلا يكون تبعا لها فلا يصلح مرجحا بخلاف الاخوة فانها جنس واحد تاكد بانضمام الاخوة اليه بمنزلة وصف الا ترانه لو اجتمع الاخوة لاب والام لا يصلح اخوة الام سببا لاستحقاق بالفرضية **قوله** لما لم يبلغ حد الشهرة تعرض الشهرة ولانها اذا كانت مرجحة فالتواتر بطريق اولى لانه لا يبلغ حد التواتر ما لم يبلغ حد الشهرة ولتقارب امرهما بل يكون المشهور احد قسمي المتواتر على رأي تعرض في الشرح للتواتر وحاصل الكلام في هذا المقام ان الكثرة ان تاولت الى حصول هيئة اجتماعية هي وصف واحد قوي الاثر كانت صالحة للترجيح لان المرجح هو القوة الا الكثرة عيانية ان القوة حصلت بالكثرة والا فلا فكثرة اجزاء العلة يوجب القوة كما في الاثقال بخلاف كثرة جزئياته لما في المصارعة اذ المقام واحد واما الرجوع الى البينة او القياس عند تعارض النصين او الحجتين فقد سبق انه ليس من قبيل الترجيح **قوله** ولا القياس بقياس آخر يعني قياسا يوافقه في الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لا كثرة الادلة اذ لا تحقيق تعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجة هي العلة الاصل

قوله وعلى هذا يعني كما ان كل ما يصلح دليلا مستقلا على الاحكام لا يصلح مرجحا لاحد الدليلين كذلك كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لانه لا يستقل
لا ينضم الى الآخر ولا يتحد به ليفيد القوة ثم بين ذلك في العلل الحسية للاحكام الشرعية التي وقع الاجماع فيها على عدم ترجيحه بكثرة العلة بمعنى
ان يسقط الآخر بالكلية وذلك كما في مسئلة اختلاف عدد جراحات الجانبين على مجروح واحد مات من جميعها فان الدية عليهما
نصفان فان قيل يجب انه لم يعتبر الكثرة مرجحة حتى يلزم الاسقاط لكن لم لم يعتبر موزعة لتوزيع الدية على الجرائح كما في تعدد الجناية
قلنا لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلم تفيد بعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة وكما
في مسئلة الشفعة وهي دائرة بين ثلثة لاحدهم نصفها وللآخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصفه وطلب الآخران
الشفعة لم يترجح جانب صاحب الثلث بحيث يغفر باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس لان كل جزء من اجزاء
سهمها علة مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبيع وليس في جانب صاحب الثلث الاكثرة العلة وهي لا تصلح للترجيح فعندنا يكون
النصف المبيع بينهما انصافا لترتب الحكم على العلة المتحققة في كل جانب وعند الشافعي رح اثلاثا ثلثه لصاحب السدس وثلثاه لصاحب
الثلث لان حق الشفعة من مرافق الملك اي من منافعه وثمراته كالثمر للشجر والولد للحيوان المشترك فينقسم بقدر الملك والجواب
ان الدار المشفوعة علة فاعلية يثبت بها الشفعة لا علة تامة يتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت في علم الكلام ان
تأثير العلة الفاعلية في المعلول ليس بطريق التوليد بل بايجاد الله تعالى اياه عقيبه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على
الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان ثم الشارع قد جعل مجموع الملك علة للحكم فتقسيم الحكم على اجزاء العلة وجعل كل جزء
من العلة علة بجزء من المعلول نصب للشرع بالرأي وهو فاسد **قوله** باب الاجتهاد لما كان بحث الاصولي عن الادلة من حيث
يستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح
استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود ونيل المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة
بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فيخرج استفراغ غير الفقيه ومعه في معرفة حكم شرعي وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي قطعي او
في الظن بحكم شرعي وشرط الاجتهاد ان يجمع العلم بامور ثلثة الاول الكتاب اي القرآن بان يعرفه بمعانيه لغة وشريعة اما لغة فبان يعرف معاني
المفردات والمركبات وخواصها في الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك بحسب السليقة واما شريعة
فبان يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف في قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم صح خروج النجاسة
عن بدن الانسان او ما قسامه من الخاص والعام والمشترك والمحكم والمفسر وغير ذلك مما سبق ذكره بان يعلم ان هذا خاص وذلك عام وهذا ناسخ وذلك منسوخ
الى غير ذلك والاحتياج في ان هذا متأثر لمعرفة المعاني والمراد بالكتاب قد ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر هو العلم بمواقعها حيث يتمكن
من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب الثاني السنة قد ما يتعلق بالاحكام بان يعرفها بمتنها وهو نفس الحديث وسندها
وهو طريق وصولها الينا من تواتر او شهرة او آحاد ويدخل في ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل الا ان البحث
عن احوال الرواة في زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالاولى
الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري والمسلم والبغوي
والصغاني وغيرهم من ائمة الحديث ولا يخفى ان المراد معرفة متن السنة بمعانيه لغة وشرعا وباقسامه

وباقسامه من الخاص والعام وغيرهما الثالث وجوه القياس بشرائطها واقسامها واحكامها والمقبول منها والمردود وكل ذلك ليتمكن
من الاستنباط الصحيح وكان اولى ذكر الاجماع ايضا اذ لابد من معرفته ومعرفة مواقعه لئلا يخالفه في اجتهاده لا يشترط علم الكلام لجواز
الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا ان منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل
بممارسة الفروع فهي طريق الوصول اليه في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك ولا يكون الان سلوك طريق الصحابة
ثم هذه الشرائط انما هو في حق المجتهد المطلق الذي يتقلد في جميع الاحكام واما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك
الحكم كذا ذكره الامام الغزالي فان قلت لابد من معرفة جميع ما يتعلق بالاحكام لئلا يقع اجتهاده في تلك المسئلة مخالفا لنص
او اجماع قلت بعد معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم لا يتصور الذهول عما يقتضي خلافه لانه من جملة ما يتعلق بذلك الحكم ولا حاجة الى
الباقي مثلا الاجتهاد في حكم يتعلق بالصلوة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق باحكام النكاح **قوله** وحكما اي الاثر الثابت بالاجتهاد
غلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطاء فلا يجري الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين وهذا
مبني على ان المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد وقد اختلفوا في ذلك بناء على اختلافهم في ان الله تعالى في كل صورة من
الحوادث حكما معينا ام الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهدين فعلى الاول يكون المصيب واحدا وعلى الثاني يكون كل مجتهد مصيبا وتحقيق
هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وح اما ان لا يدل عليه دليل او يدل
وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة فحصل اربعة مذاهب الاول ان لا حكم في مسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى
اليه راي المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقية وبعضهم الى كون احدهما احق وقد
ينسب ذلك الى الاشعري بمعنى انه لم يتعلق الحكم بالمسئلة الاجتهادية والا فالحكم قديم عنده الثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه بل
العثور عليه بمنزلة العثور على دفين فلمن اصاب اجران ولمن اخطأ اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث ان الحكم
معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مامور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في ان المخطئ هل يستحق العقاب وفي ان حكم
القاضي بالخطاء هل ينفذ الرابع ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابتها
لعموضها وخفائها فلذا كان المخطئ معذورا بل ماجورا ثم اختلف هؤلاء في ان المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء معا او انتهاء فقط وهذا
هو المختار عند المصنف **قوله** لهم احتج القائلون بتعدد الحق في المسائل الاجتهادية واصابة كل مجتهد بوجهين احدهما انه لو لم يتعدد الحق لزم
تكليف ما لا يطاق وهو باطل لما مر بيان الملازمة ان المجتهدين مكلفون بنيل الحق واصابة الصواب اذ لا فائدة للاجتهاد سوى ذلك ولو كان
الحق واحدا لكان المجتهد مامورا باصابته بعيد وظاهر ان هذا ليس في وسعه لغموض طريقه وخفاء دليله فيجب ان يكون الحق بالنسبة الى
كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده الثاني ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في امر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا فكذا ههنا لا جامع
الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلي مامور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين الى
جهات مختلفة قبلة لما ادى فرض من اخطأ جهة الكعبة واللازم باطل لانه لا يوجب اعادة الصلوة فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف
فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فالملزوم ممنوع وان اريد بالنسبة الى
شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز ان يجب شيء على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الشرائع بان بعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما بالحكم

ان يكون الشيء واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده وغير واجب على آخر وعلى مقلديه ثم اختلف القائلون بحقية الجميع فذهب
بعضهم الى تساوي الجميع في الحقية وبعضهم الى كون البعض احق اي اكثر ثوابا بالمعنى ان من ادى اجتهاده الى وجوب الشيء
فهو اكثر ثوابا ممن ادى اجتهاده الى عدم وجوبه مع حقية الحكمين استدل الاولون بان الدليل الدال على تعدد الحق في
المسائل الاجتهادية وهو لزوم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم التعدد ولا يوجب التفاوت بين الحكمين في الحقية وفيه نظر لانه
لم يوجب التساوي فيجوز ان يثبت التفاوت بناء على دليل آخر واستدل الآخرون بانه لو تساوت الاحكام الاجتهادية في
الحقية لجاز للمجتهد ان يختار ايهما شاء من غير تعب في بذل المجهود وطلب لنيل المقصود وهذا معنى سقوط الاجتهاد وفيه نظر اما اولا
فلان التقدير انه حكم قبل الاجتهاد وانما يحدث عقيبه فلا يدرس الاجتهاد لتحقق الحكم واما ثانيا فلانها وان تساوت في الحقية
الا ان المعتبر بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده لا غير حتى لا يجوز له ان يختار غيره ولا ان يترك الاجتهاد ويقلد
مجتهدا آخر واما ثالثا فلانه على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد اي حق شاء لا بد من الاجتهاد ليعلم
تعدد الحق فيتمكن من اختيار احد الحقين اذ في كل مسئلة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل قد يجتمع الآراء على حكم واحد فيكون الحق
واحدا مجمعا عليه والحاصل ان التعدد لا يكون الا عند اختلاف آراء المجتهدين وهو بدون الاجتهاد لا يتصور وعلم ان مراد المستدل
هو انه لو تساوت الحقوق لثبت الحق بمجرد اختيار الحكم بادنى دليل يؤدي اليه من غير مبالغة في الطلب والاجتهاد لتساوي
ما ينال بغاية الطلب وما ينال بادنى الطلب وهذا معنى سقوط الاجتهاد ويدل على ذلك ما ذكر في التقويم انه لو تساوت الحقوق لبطلت مراتب
الفقهاء وتساوى الباذل كل جهده في الطلب والمبلي عذرا بادنى تامل وعلى هذا لا يرد الاعتراض قوله ولنا اجتمع اصحابنا
على ان الحق واحد والمجتهد يخطئ ويصيب بالكتاب والسنة والاثر وولالة الاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها
سليمان والضمير للحكومة او الفتوى ووجه الاستدلال ان داود عليه السلام حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب
الغنم وسليمان عليه السلام حكم بان يكون الغنم لصاحب الحرث لينتفع بها ويقوم اصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرد كل
الى صاحبه فلو كان حكم داود عليه السلام باجتهاد دون الوحي لما جاز لسليمان خلافه ولا لداود الرجوع عنه ولو كان
كل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما قد اصاب الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان بالذكر جهة فانه وان لم يدل على نفي الحكم عما
عداه لكنه في هذا المقام يدل عليه كما لا يخفى على من له معرفة بخواص التراكيب وهذا مبني على جواز اجتهاد الانبياء وجواز
خطائهم فيه على ما ثبت ذلك في موضعه وقد يجاب بان المعنى ففهمناها سليمان الفتوى الحكومة التي هي احق وافضل ويكون
اعتراض سليمان عليه السلام مبنيا على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطاء من غيرهم بشعر بذلك قوله تعالى وكلا آتينا
حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما في فصل الخصومات والعلم بامور الدين ويؤيده ما نقل انه قال سليمان عليه السلام غير هذا
ارفق بالفريقين كانه قال هذا حق لكن غيره حق واما السنة والاثر فالاحاديث والآثار الدالة على تردد الاجتهاد بين الصواب
والخطاء وهي وان كانت من قبيل الآحاد الا انها متواترة من جهة المعنى والا لم يصح الاستدلال على الاصول واما دلالة
الاجماع فهو ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا به صريحا وقد اجمعوا على ان
الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير وفيه نظر لان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر ولان الحكم الاجتهادي اعم من ان يكون ثابتا

بالقياس او بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق او تعدده
جائز في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف واما المعقول فلان كون الفعل محظورا او مباحا او
صحيحا وفاسدا او واجبا وغير واجب ممتنع لاستلزامه اتصاف الشيء بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما شرعيا
فان قيل لا نم امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين فان التناقض لا يكون الا عند اتحاد المحل اجيب بان الجمع بين
المتنافيين بالنسبة الى شخصين الغير ممتنع في شريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لانه مبعوث الى الناس كافة فواجب لهم
الى الحق بصريح النصوص او معناها من غير تفرقة بين الاشخاص لدخولهم في العمومات على السواء ولا يخفى ان
ابتناء هذا الجواب على ان الثابت بالقياس ثابت بالنص وان الحق في الاجتهاديات الثابتة بالنصوص واحد
اجماعا والاصوب ان يقال يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامي لم يلزم تقليد
معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والآخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده لم يستقر عمله على شيء
منهما وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد
وكذا المقلد اذا صار مجتهدا **قوله** والتكليف جواب عن تمسكهم بانه لو اتحد الحق لزم التكليف بما ليس في الوسع
وتقريره انا لا نم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق
نظر الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله تعالى او خطأ والتكليف يفيد الاجر ووجوب
العمل بموجبه فلا يلزم عبث فان قيل المجتهد مامور بما ادى اليه اجتهاده وكل مامور به فهو حق اجيب بانه يكفي
في المامور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطأ عند الله كما اذا قام
نص على خلاف رأي المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه مامور بما ادى اليه ظنه وان
كان خطأ لقيام النص على خلافه وبهذا يندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم تقليد
غيره فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطأ واجبا بالصواب حراما وهو
قوله يدل على مذهبنا ان المجتهد يخطئ ويصيب اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلوة من خالف الامام
عالما بحاله لاصابتهما جميعا في جهة القبلة **قوله** وهو وجه الله تعالى اي المقصد هي الجهة التي رضيها الله تعالى
وامر بها وعند حصول المقصد لا باس بفوات الوسيلة **قوله** وعند البعض مصيب ابتداء اي بالنظر الى الدليل
مخطئ انتهاء اي بالنظر الى الحكم فانه لا يمتنع في الاقيسة الشرعية والادلة الظنية ان تقتضي المطالب والاحكام
مع رعاية الشرائط قدر الوسع والطاقة ولذلك وصف الله تعالى اجتهاد داود عليه السلام بالحكم والعلم
في مقام الثناء عليه والامتنان مع كونه خطأ بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان باصابة الحق فلو كان
خطأ من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطأ وقد يقال انه لا دلالة في اتيانه الحكم
والعلم على ان اجتهاده في تلك الحادثة حكم وعلم فيجاب بانه لو لم يكن اجتهاده فيها حكما وعلما لما كان لذكرهما
في هذا المقام فائدة اذ لا يشتبه على احد ان النبي صلى الله عليه وسلم وقد اوتي علما وحكما في الجملة

والتكليف بالاجتهاد والعمل به جواب عن تمسكهم بلزوم التكليف بما ليس في الوسع
المختصر ان المجتهد من عرف الدليل وادراكه عالما عاملا يدل على ان المصيب من وافق
فهو مصيب نظرا الى الدليل وهو من خالف الامام مخطئ نظرا الى الحكم
ان فساد صلوته غير مقصود لكن التبع جعلها وسيلة الى المقصود وهو الجهة
المخطئ للكعبة فلا نهاية مقام اجتهاده اختلف على انا نجوز ان يكون غير
فاقتصر على ظن اصابة مقام اجتهاده بالنظر الى الدليل وبالنظر الى الحكم لا
مخطئ اذا وافق رأي المجتهد فان بقي الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد
اي الثاني بالنسبة الى الاول وكذا المقلد اذا صار مجتهدا
وتقريره انا لا نم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد
بالاجتهاد والعمل به جواب عن تمسكهم بلزوم التكليف بما ليس في الوسع
بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطأ عند الله تعالى كما اذا قام
نص على خلاف رأي المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه مامور بما ادى اليه ظنه وان
كان خطأ لقيام النص على خلافه وبهذا يندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم تقليد
غيره فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطأ واجبا بالصواب حراما وهو
قوله يدل على مذهبنا ان المجتهد يخطئ ويصيب اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلوة من خالف الامام
عالما بحاله لاصابتهما جميعا في جهة القبلة **قوله** وهو وجه الله تعالى اي المقصد هي الجهة التي رضيها الله تعالى
وامر بها وعند حصول المقصد لا باس بفوات الوسيلة **قوله** وعند البعض مصيب ابتداء اي بالنظر الى الدليل
مخطئ انتهاء اي بالنظر الى الحكم فانه لا يمتنع في الاقيسة الشرعية والادلة الظنية ان تقتضي المطالب والاحكام
مع رعاية الشرائط قدر الوسع والطاقة ولذلك وصف الله تعالى اجتهاد داود عليه السلام بالحكم والعلم
في مقام الثناء عليه والامتنان مع كونه خطأ بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان باصابة الحق فلو كان
خطأ من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطأ وقد يقال انه لا دلالة في اتيانه الحكم
والعلم على ان اجتهاده في تلك الحادثة حكم وعلم فيجاب بانه لو لم يكن اجتهاده فيها حكما وعلما لما كان لذكرهما
في هذا المقام فائدة اذ لا يشتبه على احد ان النبي صلى الله عليه وسلم وقد اوتي علما وحكما في الجملة

قوله تضعيف اجر المخطئ في الاجتهاد لقوله عليه السلام ان اصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد ولان المخطئ اشتبه الامر عليه
فان الاجر انما يكون على الصواب فلما كان لخطائه نصف ثواب المصيب كان ثوابه ايضا كذلك تنويعا للاجر على الاستحقاق وهذا
ضعيف لان اجر المخطئ انما هو على كونه في الاجتهاد واستقلال الامر قوله واما قوله تعالى القائلون بان المجتهد المخطئ مخطئ ابتداء
وانتهاء تمسكوا بوجهين احدهما اطلاق الخطاء في قوله عليه السلام وان اخطأت فلك حسنة ومن حكم المطلق ان ينصرف الى الكامل وهو
الخطاء ابتداء وانتهاء وثانيهما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق الاية اي لولا ما كتب في اللوح ان لا يعذب اهل بدر ان يحل لهم
الغنائم وان لا يعذب قوما الا بعد تاكيد الحجة وتقديم النهي لمسكم عذاب عظيم في اتباع الاجتهاد الخطاء الذي هو اخذ الفدية فلو كان
صوابا من وجه لما استحقوا باتباعه العذاب العظيم لوجود امتثال الامر في الجملة ولما كان ضعف الوجه الاول بينا الاستدلال بالاية
على الكمال مما لا يعتد به في مسائل الاصول لم يتعرض لجوابه واجاب عن الثاني بان العزيمة في حكم الاسارى كان هو المن او القتل
وقد رخص النبي عليه السلام في الفداء ايضا فالمعنى لولا سبق الحكم باباحة الفداء والرخصة فيه لمسكم العذاب في ترك العزيمة فوجوب
العذاب معلق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه غير واقع لتحقق سبق الكتاب فلا يتحقق وجوب العذاب بسبب الخطاء في الاجتهاد وهذا
تقرير كلامه فيه نظر لان لولا لامتناع الشيء لوجود غيره فيدل على ان امتناع العذاب على الخطاء في الاجتهاد انما كان لوجود سبق
الكتاب باباحة الفداء حتى لو لم يتحقق ذلك لكان الخطاء موجبا لاستحقاق العذاب وهذا يدل على كونه خطاء من كل وجه وعدم وقوع
العذاب لا ينافيه لانه مبني على وجود المانع وهو سبق الكتاب قوله والمخطئ في الاجتهاد لا يعاتب ولا يسمى الضلال بل يكون معذورا
وماجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لحقارة دليله الا ان يكون الدليل الموصل الى الصواب بينا فاخطأ
المجتهد لتقصيره منه وترك مبالغته في الاجتهاد فانه يعاتب وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائلهم الاجتهادية كان
مبنيا على ان طريق الصواب بين في زعم الطاعن وانما قال المخطئ في الاجتهاد ولان المخطئ في الاصول والعقائد يعاتب
بل يضلل ويكفر لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب اليقين الحاصل بالادلة القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية
الصانع وعدمها فالمخطئ فيها مخطئ ابتداء وانتهاء ما نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد في المسائل الكلامية اذا لم يوجب تكفير المخالف
كمسئلة خلق القرآن ومسئلة الرؤية ومسئلة خلق الافعال فمعناه نفي الاثم وتحقق الخروج عن عهدة التكليف لا حقيقة كل من القولين
قوله القسم الثاني من الكتاب قد وقع الفراغ من مباحث الادلة فهذا شروع في مباحث الاحكام وقد سبق تفسير الحكم ومباحث الحكم
فرتب الكلام فيها على ثلثة ابواب مباحث الحكم نفسه ومباحث المحكوم عليه ومباحث المحكوم به وابتداء بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية
ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطته مضاف الى المكلف عبارة عن فعل يصير المكلف محكوما عليه وحاول في الباب
الاول اختراع تقسيم حاصر اضابط لما يعرف من اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم واما التقسيم الحاصر بمعنى كونه دائرا بين النفي والاثبات
مفيد التكثير مفهوم واحد الى ما يحتمله من الاقسام المتقابلة فلا يصح في هذا المقام لان من هذه الاقسام ما هي متداخلة كالفرض مثلا بالنسبة الى
العزيمة والرخصة ومنها ما ليس بدائر بين النفي والاثبات كالتقسيم الى ما يكون صفة لفعل المكلف والى ما يكون اثرا له وانا القي اليك
محصل الباب اجمالا لتكون على بصيرة من الامر وذلك ان الحكم اما حكم يتعلق بشيء او لا فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل
المكلف او اثر له فان كان اثرا كالملك فلا بحث ههنا عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبار الداعي اما المقاصد الدنيوية او المقاصد

الاخروية فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة الى صحيح وباطل وفاسد وتارة الى منعقد وغير منعقد وتارة الى نافذ وغير نافذ وتارة الى
لازم وغير لازم والثاني اما اصلي او غير اصلي فالاصلي اما ان يكون الفعل اولى من الترك والترك اولى من الفعل او لا يكون احدهما اولى
فالاول ان كان مع منع الترك يقطعي مفترض او تظني فواجب والا فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل ومندوب
والثاني ان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث مباح وغير الاصلي رخصة وهي اما حقيقة او مجاز والحقيقة اما ان
تكون اولى واحق بمعنى الرخصة او لا والمجاز اما ان يكون اقرب الى الحقيقة او لا فيصير اربعة اقسام وان كان حكما متعلق بشيء
بشيء فالتعلق ان كان واخلا في الشيء فركن والا فان كان هو موضوعا فيه فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان
توقف الشيء عليه فشرط والا فعلامة قوله وهو اي الحاكم هو الله تعالى فان قلت الحكم يتناول القياس المحتمل الخطاء فكيف ينسب
الى الله تعالى قلت الحاكم في المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى الا انه لم يحكم اما بالصواب فالحكم المنسوب اليه هو الحق الذي لا يحوم
حوله الباطل وما وقع من الخطاء للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا وهو معذور في ذلك فان قلت اذا قال الشارع الصلوة
واجبة فالمحكوم عليه هو الصلوة لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لا فعل المكلف قلت ليس المراد بالمحكوم عليه وبه طرفي الحكم
على ما هو مصطلح المنطق بل المراد بالمحكوم عليه من وقع عليه الخطاب وبالمحكوم ما تعلق به الخطاب كما يقال حكم الامير على زيد بكذا وهذا
وفيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيما هو حكم تعلقي كالسببية ونحوها فانه خاطب المكلف ان فعل سبب لشيء او شرط وغير
ذلك واما فيما هو اثر فعل المكلف كملك الرقبة والمتعة او المنفعة وثبوت الدين في الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل
اذا اجعلنا الملك نفس الحكم فليس ههنا ما يصلح محكوما به فان قلت قد ذكر فيما سبق ان الحكم اما تكليفي كالوجوب والحرمة ونحوهما او وضعي
كالسببية والشرطية ونحوهما فان اراد بالتكليفي ما تعلق بفعل المكلف فالوضعي ايضا كذلك على ما صرح به ههنا وان اراد ما وقع
التكليف به فالاباحة ليست كذلك قلت اراد ما وقع التكليف به وعد الاباحة منه تغليبا لكونه احد الاقسام الخمسة المشهورة للحكم على
انه لا مشاحة في الاصطلاح فان قلت المراد بالحكم اما الخطاب واما الاثر الثابت به على ما ذكر في صدر الكتاب واياما كان ليس
الملك ونحوه حكما لانه انما ثبت بفعل المكلف لا الخطاب قلت اما كان ثبوت الملك بالبيع مثلا بحسب وضع الشارع جعل حكم الله تعالى
الثابت بخطابه على ان قول المصنف الحكم اما ان لا يكون حكما يتعلق بشيء او يكون مشعرا بان مراده بالحكم اسناد امر الى آخر مقصد قولك
حكمت بكذا الا الخطاب والاثر الخطاب فعلى هذا ينبغي ان يحمل مورد القسمة الحكم بمعنى اسناد الشارع امرا الى آخر فيما له تعلق بفعل المكلف
من حيث هو مكلف صريحا كالنص او دلالة كالاجماع والقياس ففي جعل الوجوب والملك ونحو ذلك اقساما للحكم بهذا المعنى تسامح ظاهر
ان التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى اثره وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك
والمقصود هنا بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع قوله والاول اي ما هو صفة فعل المكلف اما ان يعتبر فيه اي في مفهومه
المقاصد الدنيوية اي الحاصلة في الدنيا كتقرير الذمة المعتبرة في مفهوم صحة العبادة او الاخروية اي الحاصلة في الآخرة كالثواب
على الفعل والعقاب على الترك في مفهوم الوجوب وقيد باعتبار الاولى لانه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب وفي نحو الوجوب تفريغ
الذمة لكن لا لذاتهما وليس المراد باعتبار المقصد الدنيوي او الاخروي اعتبار الحكم على حكم واغراض متعلقة بالدنيا او الآخرة اذ من
البعيد ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر على حكمة اخروية ثم لا يخفى ان التقسيم الى ما يعتبر فيه مقصود دنيوي او اخروي

اعتبارا وليا ليس حاصرا ذا تراين النفي والاثبات بل بحسب الوقوع فان قيل ليس في صحة النوافل تفريغ الذمة قلنا ممنوع لضرورة
فحصل بادائها تفريغ الذمة واما عبادة الصبي فهي حكم المستثنى لما سيجيء من ذكره في بحث العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف لا غير
قوله وفي المعاملات الاختصاصات اي الاغراض المترتبة على العقود المشروعة كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وتلك
المنفعة في الاجارة والبيعونة في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب الزوم القضاء
عليها فمرجع ذلك ايضا الى المعاملات فالفعل المتعلق بمقصود دنيوي ان وقع بحيث يوصل اليه صحيح والا فان كان عدم الايصال اليه
من جهة خلل في اركانه وشرائطه فباطل والا فالفاسد فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم نعم يطلق الحكم على الصحة
والفساد بمعنى انهما ثبتا بخلاف الشارع وكذا الكلام في الانعقاد والنفاذ واللزوم وكثير من المحققين على ان امثال تلك الاحكام
الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه
حكم بتعلق شيء بشيء تعلقا زائدا على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه به وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا
الفعل وتعلق البطلان او الفساد بذلك وبعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك بين
شرائطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا او غير مصل فعلى هذا الصحة
والبطلان والفساد معان متقابلة حاصلها ان الصحيح ما يكون مشروعا باصله ووصفه والباطل ما لا يكون مشروعا باصله ولا بوصفه
والفاسد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه وهذا معنى قولهم الصحيح ما اجتمع اركانه وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا في حق الحكم
والفاسد ما كان مشروعا في نفسه فاتت المعنى من وجه لملازمة ما ليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة والباطل
ما كان فاتت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة والدم او لانعدام اهلية التصرف كبيع الصبي و
المجنون وقد يطلق الباطل على الفاسد عند الشافعي فالباطل والفاسد اسمان مترادفان لما ليس بصحيح وهذا اصطلاح لا معنى
للاحتجاج عليه نفيا واثباتا وتقابل ان يقول اذا كانت الصحة عبارة عن كون الفعل موصلا الى المقصود لم يكن مقابلة للفساد بل اعم
منه لان الصلاة الفاسدة توجب تفريغ الذمة بحيث لا يجب قضاؤها والبيع الفاسد يوجب الملك فيتبين ان يكون صحيحا بل قد يترتب
الاثر عليه ثم على ما ذكره النافذ اعم من اللازم والمنعقد اعم من النافذ ولا يظهر فرق بين الصحيح والفاسد قوله فالفعل فرض
اشارة الى ان المتصف بالوجوب والحرمة ونحوهما هو فعل المكلف لا الحكم الذي بمعنى الخطاب اذ هو الايجاب والتحريم ونحوهما الذي
بمعنى اثر الخطاب هو الوجوب والحرمة ونحوهما وهذا التقسيم وقع العقال ولا دبا بالذات ويفهم منه تقسيم الحكم وكذا يفهم منه تعريف الفرض والواجب
والحرام ونحو ذلك وتعريف الفرضية والوجوب والحرمة ونحوها بمعنى اولوية الفعل او الترك او اولوية عند الشارع بالنص عليه او على دليله
وفي اطلاق الاولية على ما هو لازم يمتنع نقيضه كالفرض والواجب والحرام نوع تسامح والمراد باستواء الفعل والترك في المباح استواؤهما
في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي ليخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك
فان قلت جميع ذلك من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس في هذه التعريفات اشارة الى ذلك قلت يجوز ان يكون
التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم ففي الاولوية والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يكون
الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف لا صفة كاباحة الانتفاع المترتبة بالبيع وحرمة الوطي المترتبة بالطلاق

كلت هي ايضا من صفات اذا الانتفاع والوطي فعل المكلف والمنافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثرا له ثم لا يخفى ان الحكم الغير الاصلي
اعني الذي مبني على اعذار العباد ايضا متصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة لا معنى للتخصيص الحكم الاصلي
قوله فالفرض لازم علما اي يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي حتى لو انكره قولا واعتقادا كان كافرا والواجب لا يلزم
اعتقاد حقيته لثبوته بدليل ظني ومبنى الاعتقاد على اليقين لكن يلزم العمل بموجبه للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن فمجاحده لا يكفر
وتارك العمل به ان كان بلا لا يفسق ولا يضلل لان التاويل في مظانه من سيرة السلف والا فان كان مستحلا يضلل لان
رد خبر الواحد والقياس معصية وان لم يكن باولا ولا مستحلا يفسق لخروجه عن الطاعة بترك ما وجب عليه والى هذا اشار بقوله ويعاقب
تارك الفرض والواجب للآيات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله تعالى بفضله وكرمه او بتوبة العاصي وندمه
للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالى فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهي مسئلة وجوب
الثواب والعقاب على الله تعالى قوله والشافعي رضي الله تعالى عنه لم يفرق بين الفرض والواجب نزاع للشافعي رح في تفاوت
مفهومي الفرض والواجب في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني كحكم خبر الواحد في الشرع فان
جاحد الاول كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول فاسق دون الثاني وانما نزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان
منقولان من معناهما اللغوي الى معنى واحد وهو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعي او ظني وهذا مجرد اصطلاح
فلا معنى للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما او بان الفرض في اللغة هو التقدير والوجوب
السقوط فالفرض علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن ولا يكون المكون مقدرا ولا المعلوم القطعي ساقطا
علينا على ان للخصم ان يقول لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوي فلا نم امتناع ان يثبت كون الشيء مقدرا علينا بدليل ظني وكونه ساقطا
علينا بدليل قطعي الا ترى الى قولهم الفرض اي المفروض المقدر في المسح هو الربع وايضا الحق ان الوجوب في اللغة هو الثبوت واما
مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بقطعي والواجب فيما ثبت بقطعي
شائع مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك يسمى فرضا عمليا وكقولهم الصلوة واجبة والزكوة واجبة ونحو
ذلك والى هذا اشار بقوله قد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضا فلفظ الواجب ايضا يقع على ما هو فرض علما وعملا كصلوة الفجر وعلى
ظني هو في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رح حتى يمنع تذكرة صحة الفجر كتذكرة العشاء وعلى ظني هو دون الفرض في العمل وفوق
السنة كتعيين الفاتحة حتى لا يفسد الصلوة بتركها لكن يجب سجدة السهو قوله والسنة المطلقة كما اذا قال الراوي من السنة كذا
يحمل عند الشافعي رح وكثير من اصحاب ابي حنيفة رح على سنة النبي عليه السلام وعند جمع من المتاخرين وهو اختيار فخر الاسلام
يطلق عليها وعلى غيرها ولا ينصرف الى سنة النبي عليه السلام بدون قرينة بدليل قولهم سنة العمرين ولا يخفى ان الكلام في السنة
المطلقة وهذه سنة مقيدة وبهذا يخرج الجواب عن قوله عليه السلام من سن سنة الحديث فان قوله من سن قرينة صارفة عن
التخصيص بالنبي عليه السلام ولا نزاع في صحة اطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوي ولا خفاء في ان المجرد عن القرائن
ينصرف في الشرع الى سنة النبي عليه السلام للعرف الطاري كالطاعة ينصرف الى طاعة الله تعالى وطاعة رسوله وقد يراد بالسنة
ما ثبت بالسنة كما روي عن ابي حنيفة رح ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيد ان اجتمعا احدهما فرض والآخر سنة اي واجب السنة

فالفرض للامر
علما وعملا حتى يكفر جاحده
والواجب لازم عملا لا علما لا يكفر جاحده
بل يفسق ان استحقه كما اي تارك الفرض
لا فرق بينهما كما اي تارك الفرض
والواجب الا ان يفسق تارك الواجب
ومع ذلك يفرق بين الفرض والواجب
واختلاف بين الكتاب بطريق التواتر
وان الكتاب يفيد بطريق التواتر
وخبر الواحد يفيد بطريق الآحاد
اختلاف بين مدلولهما ويكون
الحكم الذي دل عليه حكم الكتاب
مثلا واجبا والحكم الذي دل عليه حكم خبر الواحد
مثلا فرضا وقد يطلق الواجب
ايضا بمعنى الثابت
٣٤٥
عندنا على المعنى الاعم ايضا
من الفرض والواجب بالتفسير المذكور وهو
ان يكون الفعل اولى من الترك
ثم منه الترك اعم من ان يكون بهذا
المعنى بالمعنى القطعي والظني
فيصح ان يقال صلوة الفجر واجبة والسنة
سنة الهدى وكما يجب اشارة وكراهة
بالاقوى والاذان والاقامة وكراهة
وكسنة الوتر وكما يجب ترك الكسر
النبي عليه السلام في الاشرف وقد
وقوله والسنة المطلقة تطلق على الطريقة
النبي عليه السلام عندنا وعند الشافعي رح
ايضا لا
السلف كانوا يقولون سنة

قوله والنفل يثاب فاعله اي يستحق الثواب بما لا يلزم تاركه جعله حكم النفل وبعضهم تعريفه وادرد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلث الآيات
في قراءة الصلوة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يلزم تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها كانت
نفلا فالقلب فرضا بعد التحقق لدخولها تحت قوله فصل فاقرأوا ما تيسر كان فلة بعد الشروع يصير فرضا حتى لو افسد يجب القضاء ويعاقب
على تركها كذا ذكره ابو اليسر والنص دون سنن الزوائد لانها صارت طريقة معمولة في الدين وسيرة للنبي بخلاف النفل قوله وهو اي النفل
لا يلزم بالشروع عند الشافعي حتى لو لم يمض فيه لا يؤاخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير فيه فاذا شرع فهو مخير فيما لم يأت
بعد تحقيقا لمعنى النفلية اذ النفل لا ينقلب فرضا اتمامه لا يكون اسقاطا لواجب بل ازدياد النفل ولهذا يباح الافطار بعذر الضيافة لبقاء
التخيير فيما لم يأت فله تركه تحقيقا لمعنى التخيير مع لزوم بطلان المؤدى ضمنا وتبعا لا قصدا فلا يكون ابطالا له لخلوه عن القصد كمن سقى زرع
نفسه فزرع الغير بالتبع فانه لا يحل اتلافا وجوابه منع التخيير في النفل بعد الشروع فانه عين النزاع وعندنا يلزم النفل بالشروع حتى يجب المضي فيه
ويعاقب على تركه بوجوه الاول قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال المؤدى فان قيل لا ابطال ههنا وانما هو بطلان المؤدى اليه
امر مباح له وهو ترك الفعل قلنا لا معنى للابطال الا فعل يحصل به البطلان كشق زق مملوك له فيه مائع لغيره ولا شك ان البطلان ههنا انما
انما حصل بفعله الناقض للعبادة اذا لم يوجد شيء سواه بخلاف فساد زرع الغير فانه يضاف الى رخاوة الارض لا الى فعله الذي هو سقي
ارضه الثاني ان الجزء الذي اداه صار عبادة صدقا لمعقوله فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالاتلاف او حرام ولا طريق الى صيانة
المؤدى سوى لزوم الباقي اذ لا صحة له بدون الباقي لان الكل عبادة واحدة بتمامها يتحقق استحقاق الثواب لا يقال صحة الاجزاء المتأخرة
وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة وكونها عبادة فلو توقفت هي عليها لزم الدور لانا نقول هو دور معية بمنزلة المتضايفين
كالابوة والبنوة يتوقف كل منهما على الآخر وان كان ذات الاب متقدما فكذا ههنا يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الآخر لا على كونه
بعض الاجزاء وقد يقال ان الجزء الاول منعقد عبادة لكونه فعلا قصد به التقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد
الجزء الثاني عبادة وانعقاد الجزء الثاني عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول لا على وصف كونه عبادة فالموقوف على صحة الاجزاء المتأخرة
بقاء صحة المؤدى في كونه عبادة لا صيرورته عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع في
الجزء الثاني لم يتحقق الجزء الاول فضلا عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنص طلاق الحكم بالبقاء والاحباط
ونحو ذلك فان قيل فمن بات في اثناء العبادة ينبغي ان لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة قلنا المؤدى لا يبطل ويجعل العبادة كانها هذا
القدر بمنزلة تمام عبادة الحي للدليل الدال على كونه عبادة فان قيل سبب ان صيانة المؤدى يقتضي لزوم الباقي لكن كون الباقي
نفلا مخيرا فيه يقتضي جواز ابطال المؤدى فيتعارضان فالجواب ان الترجيح بالمؤدى اولى من العكس لصيانة المؤدى اولى من الباقي لاحتياجه
في باب العبادات وصونها عن البطلان والضرر المؤدى قائم حكما بدليل احتمال البقاء والبطلان فيترجح على ما هو معدوم حقيقة وحكما
وهو غير المؤدى الثالث ان المندوب قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد فيكون اولى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم
ابقاء الشيء وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل بصيانته اولى فالشيئان
لله تعالى تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل بصيانته قوي الشيئين وهو ما صار لله تعالى فعلا اولى قوله الحرام يضاف الى الفعل
والحرمة الى الاعيان كحرمة الميتة والخمر والامهات ونحو ذلك كثير من المحققين على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال او بمعنى عين حد

حذف المضاف اي حرام اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف والمتبادر الاظهر على تعيين المحذوف لان
الحل والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال العباد والمتبادر الاظهر من اللحوم اكلها ومن الاشربة شربها ومن النساء نكاحهن
وذهب بعضهم الى انه حقيقة بوجهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم البئر فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف
منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين انها منعت من العبد تصرفاتها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيء كما تقول للغلام لا تشرب
هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشيء عن الرجل بان يصيب الماء مثلا وهو اوكد وثانيهما ان معنى حرمة العين خروجها عن ان يكون محلا
للفعل شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار متحقق فيهما فلا يكون مجازا وخروج العين
عن ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد والزم بحيث لا يبقى احتمال الفعل اصلا فنفي الفعل فيه وان كان تجاوزا قويا
اذا كان مقصودا ولما لاح على هذا الكلام آثار الضعف بناء على ان الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناها اللغوي الى كون
الفعل ممنوعا منه شرعا او كونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان تستحسن جدا لحرمة الميتة والخمر
ودون البعض لحرمة خبز الغير سلك المصنف في ذلك طريقة متوسطة وهو ان الفعل الحرام نوعان احدهما ما يكون منشأ حرمته قبل ذلك
المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه والثاني ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست
لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم ثم لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان ياكله مالكه بخلاف الاول فان المحل قد خرج
عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا
من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح
للفعل شرعا حتى كانه الحرام لنفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما في ذلك
من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف
المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ لحرمة اكلها واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه
ان اكله حرام اما مجازا وعلى حذف المضاف كما في قوله تعالى واسأل القرية يحمل تارة على حذف المضاف اي اهل القرية وتارة على ان القرية
مجاز عن الاهل اطلاقا للمحل على الحال وهما متقاربان وذكر في الاسرار ان المحل والحرمة صفتا فعل المكلف لا صفة محل الفعل لكن
متى ثبت المحل والحرمة لمعنى العين صنيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر لانه سبب الجريان وطريق يجري فيه فيقال حرمت
الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام الملك **قوله** وهو الى الحل اقرب بمعنى انه لا يوجب
فاعله اصلا لكن يثاب تاركه وفي ثواب ومعنى القرب الى الحرمة انه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار كجريان الشفاعة فيه فترك
الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتي لم تنله
شفاعتي وعند محمد رح ليس المكروه كراهة التحريم الى الحرام اقرب بل هو حرام ثبت حرمته بدليل قطعي عنده وتركه ان ثبت
ذلك بدليل قطعي سمي حراما والا سمي مكروها كراهة التحريم كما ان بالزوم الاتيان به ان ثبت ذلك بقطعي سمي فرضا والا سمي واجبا قوله
واما الثاني من قسمي بالغير فيه واما المقاصد الاخروية فيسمى رخصة ويقابلها العزيمة فحرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمة لانه
حكم جلي واباحتها للمكرة رخصة لانها غير اصلي بل مبني على اعذار العباد فان قبل الرخصة قد تتصف بالاباحة والمندوب والوجوب

وهي من اقسام الحكم الاصلي فيلزم كونها حكما اصليا او غير اصلي ولا مجال لتوارد الاعتبارات لان الرخصة ليست حكما اصليا بشيء من
الاعتبارات اجيب بان تخصيص الوجوب بالحرمة ونحوها يكون حكما اصليا انما هو فيما لا يكون بطريق الرخصة والحق انه مما تفرد به المصنف
هو يخالف صراح القوم وانما وقع فيه لاختراع التقسيم الحاصر بما كون الرخصة مما يتعلق به مقصود اخروي يمكن ان تعتبر ذلك في مفهومها اعتبارا
اولا ويغتفر ما يتخيل في عبارات القوم في تفسيرها ففي اصول الشافعية ان الرخصة ما ثبت من الاحكام لعذر وقيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافه
وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقي معمولا به كان التخلف عنه لعذر وفي حق المكلف لولاه لعبث الحرمة في حقه فهو الرخصة فخرج الحكم ابتداء او نسخا
لتحريم او تخصيصا من نص محرم وذكر فخر الاسلام ان العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد
وهو الاستباحة مع قيام المحرم وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك الفعل مع وجود الموجب
والوجوب وفي الميزان ان الرخصة اسم لما يعبر عن الامر الاصلي الى تخفيف ويسر فيها وتوسعة على اصحاب الاعذار وقبل العزيمة ما لزم العباد بايجاب
الله تعالى والرخصة ما وسع للمكلف فعله بعذر مع قيام المحرم قوله هي اما فرض خطر العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل في قبل ورد الرخصة
بعده فقد يكون العزيمة حراما كصوم المريض اذا خاف الهلاك فان تركه واجب بمعنى هذا لا يكون العزيمة قبل ورود الرخصة مباحا ولا حراما
ولا مكروها اما الاول فلانها لو كانت مباحا لكانت الرخصة ايضا مباحا وح لا يكون احدهما حكما اصليا والآخر مبنيا على اعذار العباد واما
الثاني والثالث فلان الحكم الاصلي لو كان حرمة او كراهية لكان الطرف المقابل في اصله وجوبا او ندبا وهو لا يصلح لابتنائه على اعذار العباد
اذ المناسب للعذر هو الترفيه والتوسعة لا التضييق فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم الاصلي الذي هو الحرمة او الكراهية عزيمة لانها انما يكون في
مقابلة الرخصة فالحاصل ان الطرف الذي تعلق به العزيمة لا بد ان يكون راجحا على الطرف الآخر الذي يتعلق به الرخصة لا مساويا له ليكون مباحا
لا مرجوحا ليكون حراما او مكروها والراجح اما فرض او واجب او سنة او نفل كذا ذكره الشارح وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان العزيمة لو كانت
اباحة لكانت الرخصة ايضا كذلك لجواز ان يكون وجوبا اذا العذر قد يناسبه الايجاب كاكل ماله عند خوف تلف نفسه واما ثانيا فلانا لا نسلم ان
العزيمة لو كانت حرمة او كراهية لكان الطرف الآخر وجوبا او ندبا بالجواز ان يكون اباحة كما في اجراء كلمة الكفر على اللسان فانه حرام مباح
عند الاكراه وكثير من الرخص بهذه المثابة ولو سلم فلا نسلم ان الوجوب او الندب لا يناسب الابتناء على الاعذار كوجوب اكل الميتة عند الاضطرار
وندب افطار المريض عند بعض الاعذار لا يقال العزيمة في جميع ذلك يرجع الى الوجوب كوجوب ترك اجراء كلمة الكفر ووجوب ترك اكل الميتة ونحو
ذلك فان الفرض قد يكون هو الفعل كالصوم وقد يكون هو الترك كترك اجراء كلمة الكفر واكل الميتة لانا نقول هذا تأويل لا ضرورة اليه
ومع ذلك فهو غير مفيد لان الكلام في حكم اجراء الكلمة واكل الميتة قلا شك انه الحرمة لا الوجوب واستلزامه لوجوب الترك لا يبقي كونه حرمة والحاصل
الحرمة من بين الاحكام والحق ان العزيمة يشمل الاحكام على قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والمباح والحرام والمكروه
وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصلي في الشرع على الاقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها قوله اما الاول فلان تقسيم قيام
المحرم والحرمة كلامه في هذا التقسيم مشعر بانحصار حقيقة الرخصة في الاباحة وبتزامه انحصار العزيمة في الحرمة لانها تقابلها ويمكن ان يقال
المراد بالاستباحة هنا مجرد تجويز الفعل اعم من ان يكون بطريق التساوي او بدونه فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمة
التحريم في الرخصة اعم من ان يكون في جانب الفعل او في جانب الترك فيشمل الفرض والواجب الغير كما ان المراد بالفرض والواجب في قوله
فرض واجب سنة ونفل كان اعم من ان يكون ذلك في طرف الفعل او في طرف الترك ليشمل الحرام ولا يكون بين الكلامين منافاة ثم قوله

يتوجه ان يقال يلزم انحصار العزيمة في الفرض والواجب والحرام وهذا ينافي ما سبق انها تكون سنة او نفلا كما اذا كان الحكم الاصلي
في الصلوة نفلا او سنة كونها مندوبة فاعترضت حالة لم تبق تلك الصلوة معها مندوبة كحالة الخوف مثلا فيكون تركها رخصة لكن
حكما مبينا على اعذار العباد ويمكن ان يجاب بان المراد بالحرمة المنع اعم من ان يكون بطريق اللزوم او الرجحان وح لا يرد الاشكال فان
قيل الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة يوجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد اجيب بان معنى الاستباحة
في القسم الاول ان يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وترك المواخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعفي عنه فان
قيل المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تابيد الحرمة في الاول دون الثاني قلنا العلل الشرعية امارات جاز تراخي الحكم
عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمل بخلاف ادلة وجوب الايمان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فتقوم
الحرمة لقيامها ويدوم بدوامها قوله لكن حق العبد يفوت صورة بجراب النية ومعنى بزهوق الروح اي خروجه من البدن قوله
حبة المنية اي طلبا للثواب وهو اسم من الاجتناب وانما كان الاخذ بالعزيمة اولى لما فيه من رعاية حق الله تعالى صورة ومعنى وتفويت حق نفسه صورة
ومعنى لما روي ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبي عليه السلام فقال لاحدهما ما تقول في محمد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال وما تقول في فقال انت ايضا فخلاه وقال للآخر ما تقول في محمد عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال وما تقول
في فقال انت ايضا فخلاه وقال للآخر ما تقول في محمد عليه السلام قال رسول الله عليه السلام فقال ما تقول في قال انا اصم
فاعاد عليه ثلثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله تعالى واما الثاني
فقد صدع بالحق فهنيئا له قوله وكذا الامر بالمعروف نبه بهذا المثال على ان المراد بقيام المحرم اعم من ان يرجع الحرمة الى الفعل
كاجراء كلمة الكفر او الى الترك كما في الامر بالمعروف فانه فرض بالدلائل الدالة عليه فيكون تركه حراما ويستباح له الترك اذا خاف
على نفسه لان حق الله تعالى انما يفوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية وفي اكل مال الغير المحرم وهو ملك الغير قائم والحرمة باقية
لكن حق الغير قائم والحرمة باقية لكن حق الغير لا يفوت الا صورة لايجاره بالضمان فيستباح عند الاكراه وفي التمثيل به اشارة الى
ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت في العبادات وفيما يرجع الى اعزاز الدين لكن حق العباد ايضا كذلك
قياسا عليه لما في ذلك من اظهار التصلب في الدين ببذل نفسه في الاجتناب عن المحرمات ولذا قال محمد فيه كان ماجورا انشاء الله تعالى
وكذا في الافطار الحرمة باقية لقيام المحرم وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض وتوجه الخطاب اما لو كان مريضا او مسافرا فاكره
على الافطار فامتنع حتى قتل كان آثما لانه اكراه على مباح كالمضطر اذا ترك كل الميتة حتى مات قوله والعزيمة اولى عندنا اشارة
الى ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان العمل بالرخصة اولى عند الشافعي رح وقيده صاحب الكشف باحد القولين والحق ان
الصوم افضل عنده قولا واحدا عند عدم التضرر حتى انه وقع في منهاج الاصول ان الافطار مباح بمعنى انه مساو للصوم فاعترضوا
عليه بانه لا يظهر بروايته تدل على تساويهما بل الافطار افضل ان تضرر والا فالصوم من اعتبر اختلاف روايته قوله بخلاف الفصل الاول
الاكراه على الافطار فان المكره اذا لم يفطر حتى قتل لم يكن قاتل نفسه لان القتل صدر من المكره الظالم ؛ ؛

والمكره في المعتبر لتسليم العباد مستقيم على الطاعة فيجبر قوله من الامر هو العقل الذي يأمر صاحبه اي يحمل من المكلف على فعل ما يقبل تكليفه

وعوبة شرائعه الاقبل النفس في صحة التوبة ولذا الاغلال مثل لما كانت في شرائعهم من الاشياء الشاقة كوجوب الحكم بالقصاص عند الكان القتل

وتطهير موضع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت في الشرائع السابقة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا

ولم يجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما في حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بها الاصل

فلا يكون مشروعا غير زائل فيبقى اما الثاني فلانه لم يبق مشروعا بالنسبة الى احد بخلاف النوع الآخر فان الحرمة فيها بقيت مشروعة في الجملة بخلاف ما اذا حرم

الصوم على المريض الذي يخاف التلف فانه صار غير مشروع في حقه لا غير قوله فمن حيث انه سقط كان مجازا فان قلت ففي القسم الثاني

ايضا رخصة سقط الحكم فيه فلم يكن مجازا قلت لا بل تراخى بعذر فالموجب قائم والحكم متراخ وههنا الحكم ساقط لسقوط السبب الموجب

في محل الرخصة الا انه بقي مشروعا في الجملة بخلاف الفصل الثالث اي النوع الثالث من الانواع الاربعة فان الحكم لم يبق مشروعا

اصلا فان كان ملاقي المجازية بعيدة عن الحقيقة قوله كقول الراوي نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع ما ليس عند الانسان فرخص

في السلم فمن حيث ان العينية غير مشروعة في السلم حتى يفسد السلم في المعين كانت الرخصة مجازا ومن حيث ان العينية مشروعة في الجملة كانت

اشبه بحقيقة الرخصة قوله فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا لتحقق القدرة على التسليم ولان النبي عليه السلام نهى عن بيع ليس

عند الانسان وعن بيع الكالي بالكالي وفي هذا بيان لكون السلم حكما غير اصلي لتحقق كونه رخصة ولما لم يبق التعيين في السلم مشروعا لانه انما

يكون للعجز عن التعيين والا لباعه مساومة من غير كيل في الثمن قوله وكذا اصل الميتة وشرب الخمر حال الاضطرار فان المختار عند الجمهور انه مباح

والحرمة ساقطة لانه حرام رخص فيه بمعنى ترك المؤاخذة ابقاء للمهجة كما في اجراء كلمة الكفر واكل مال الغير على ما ذهب اليه البعض اما في

اكل الميتة فلان النص المحرم لم يتناولها حال الاضطرار لكونها مستثناة فبقيت مباحة بحكم الاصل ومثل قوله تعالى خلق لكم ما في

الارض جميعا بل عند القائلين بان الاستثناء من الاثبات نفي يكون النص دالا على عدم حرمتها حال الاضطرار وذلك ان قوله تعالى

الا ما اضطررتم استثناء واخراج عن الحكم الذي هو الحرمة لان المستثنى منه هو الضمير المستتر في حرم اي قد فصل لكم الاشياء التي حرمت

اكلها كلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يحرم ويحتمل ان يكون شرعا على ان ما في ما اضطررتم اليه مصدرية وضمير اليه عائد الى ما حرم اي فصل ما حرم

عليكم في جميع الاحوال الا في حال اضطراركم اليه ولا يجوز ان يكون المستثنى منه هو ما حرم ليكون الاستثناء اخراجا عن حكم التفصيل للعين

حكم التحريم لان المفصل بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان لا يقتضي ان يكون اجراء كلمة الكفر ايضا مباحا لقوله تعالى الا من اكره

وقلبه مطمئن بالايمان لانا نقول هو استثناء من الزام الغضب لا من التحريم فغايته ان يفيد نفي الغضب على المكره لا عدم الحرمة فان

قيل ذكر المغفرة في قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه يدل على عدم حرمة باقية وان النفي هو الاثم المؤاخذة

قلنا يكون يكون نفي الغفران باعتبار ما يتبع من تناول القدر الزائد على ما يحصل به بقاء المهجة اذ يعسر على المضطر رعاية

قدر الاباحة فاما في شرب الخمر فلان حرمتها لصيانة العقل اي القوة المميزة بين الاشياء الحسنة والقبيحة ولا يبقى ذلك

عند فوات النفس اي الصفة الانسانية لفوات القوى التي تجتمع بها عند فوات الخلال تركيبها وان كانت

النفس الناطقة التي هي الروح باقية وذكر فخر الاسلام ان حرمة الميتة لصيانة النفس

عن تعذيبها حيث الميتة لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث واذا خاف بالامتناع فوات النفس

لم يسقم صيانة البعض لفوات الكل اذ في فوات الكل فوات البعض وكانه اراد بالنفس اولا البدن وثانيا المركب من البدن
والروح وبفواتهما مفارقة الروح والخلال تركيب البدن قوله روى عن عمر بن الراوي هو علي بن ربيعة الوالبي قال سألت
عمر رضي الله عنه يا بال تقصر الصلوة ولا نجد شيئا وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال اشكل علي ما اشكل عليك فسألت
رسول الله صلى الله عليه السلام فقال ان هذه صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته فقوله هذه اشارة الى الصلوة
المقصورة او الى قصر الصلوة والتانيث باعتبار كونه صدقة وقوله فاقبلوا معناه اعملوا بها واعتقدوا بها كما يقال فلان قبل
الشرائع وذكر الامام الواحدي باسناده الى يعلى بن امية انه قال قلت لعمر بن الخطاب رضي الله عنه فيما اقصر الناس الصلوة اليوم
وانما قال الله تعالى ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال عجبت مما عجبت منه فذكرت ذلك لرسول
الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ثم ان سؤال عمر وتعجبه واشكاله لا يدل على
انه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وانه سأل لكون العمل واقعا على خلاف ما فهم واجيب بان السؤال يجوز ان يكون
بناء على عقاده استصحاب في جواب الاتمام لا على انه مفهوم من التقييد بالشرط ولا يخفى ان سياق القصة مشعر بانه كان مبنيا على مفهوم الشرط والا
لم يرض لما بر اس حتى جعل سؤال عمر رضي الله عنه دليلا على ان التعليق بالشرط لا يدل عدم الحكم عند عدم الشرط اذ لو كان دالا عليه لفهمه ولم يسأله
وهو مع جواز ان يكون السؤال بناء على وقوع العمل على خلاف ما فهمه كما يشعر به سياق القصة وكذا استدلاله بالآية ضعيف لما تقدم من ان
القول بمفهوم الشرط انما يكون اذا لم يظهر للشرط له فائدة اخرى مثل الخوف مخرج الغالب كما في هذه الآية فان الغالب من الحج الهم في
الوقت كان الخوف وكذا قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فان الغالب ان الانسان انما يكاتب العبد اذا علم فيه خيرا وذهب فخر
الاسلام الى ان انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لازم البتة وان لم يكن مدلول اللفظ والا لكان التقييد بالشرط لغوا فان في آية
الكتابة المعلق بالشرط هو استحباب الكتابة وهو منتف عند عدم الخير في المكاتب وفي آية القصر المراد قصر الاحوال كالايجاز في القراءة
والتخفيف في الركوع والسجود والاكتفاء بالايماء ولا يخفى ضعفه كيف والائمة كالمجتهدين على ان الآية في قصر اجزاء الصلوة قوله التصدق
بما لا يحتمل التمليك استعمال لا يحتمل الرد احترز بقوله لا يحتمل التمليك عن التصدق بالعين المحتملة للتمليك وعن التصدق بالدين على من
عليه الدين لان العين يحتمل التمليك ممن عليه الدين قوله ولان الخيار انما يثبت العبد اذا تضمن نقلا يرد عليه تخيير العبد الماذون بين الجمعة والظهر
لان في كل منهما نقلا من وجه اما في جمعة فباعتبار قصر الركعتين واما في الظهر فباعتبار عدم الخطابة والسعي ولا يرد تخيير من قال ان دخلت الدار
فعلي صوم سنة قد دخل فهو مخير بين صوم السنة وفاء بالنذر وبين صوم ثلثة ايام كفارة لان الصومين مختلفان معنى لان صوم السنة
قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلثة كفارة متضمنة معنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلبا للارفق ولا يرد التخيير
بين الركعتين والاربع قبل العصر وبعد العشاء لان الاثنتين اخف عملا والاربع اكثر ثوابا بخلاف القصر والاتمام فانهما متساويان في الثواب
الحاصل باداء الفرض والقصر متعين للرفق فلا فائدة في التخيير وانما قيد الثواب بما يكون باداء الفرض لجواز ان يكون الاتمام
اكثر ثوابا باعتبار كثرة القراءة والاذكار كما اذا طول احدى الفجرين اكثر فيها القراءة والاذكار وكلامنا انما هو في
اداء الفرض قوله على ما ذكرنا في باب القياس اشارة الى ان المراد بتاثير الشيء ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه
لا جنسه القريب في الشيء المؤثر لا الايجاد كما في العلل العقلية ثم لا يخفى ان العمدة في مثل هذه التقسيمات هو الاستقراء والمذكور

في وجه بيان الانحصار انما هو مجرد الضبط والا فالمنع وارد على قوله والا فلا اقل من ان يقال عليه لجواز التعلق بوجه آخر مثل المانعية كتعلق
النجاسة بصحة الصلوة ثم بعد ما فسر ركن الشيء بما هو داخل فيه لا معنى لتفسيره بما يقوم به الشيء لانه تفسير بالاخفى مع انه يصدق على الحال الذي
يقوم بالحال كالجوهر المعرض قوله وقد شنع بعض الناس وجه التشنيع بحسب الظاهر ان قوله الركن زائد ممتزج قوله الركن ليس بركن لان معنى الركن
ما يدخل في الشيء ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا ووجه الاغضاء عنه انا لا نسلم ان الزائد يكون خارجا عن الشيء بحيث لا ينفي الشيء بانتفائه
بل نعني به ما لا ينتفي بانتفائه حكم ذلك الشيء فمعنى الركن الزائد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع وذلك ان الجزء
اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج عن المركب فسمي زائدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية
كالاقرار في الايمان او باعتبار الكمية كالاقل في المركب من الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة في الايمان كما نقل
عن الشافعي رح فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فهي داخلة في حقيقته
حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا فان قلت تمثيله في ذلك بالانسان والاعضاء ليس بسديد لان المجروح الشخص الذي يكون اليد جزءا منه لا
شك انه ينتفي بانتفاء اليد غاية ان ذلك الشخص لا يموت ولا يسلب عنه اسم الانسانية وهو غير مضر والتحقيق ان شيئا من الاعضاء ليس
جزءا من حقيقة الانسان قلت المقصود بالتمثيل ان الراس مثلا جزء ينتفي بانتفائه حكم المركب من الحيوة وتعلق الخطاب ونحو ذلك واليد
ركن ليس كذلك لبقاء الحيوة وما يتبعها عند فوات اليد مع ان الحقيقة المركب الشخص ينتفي بانتفاء كل منهما وقد يقال في توجيه الركن الزائد ان
بعض الشرائط والامور الخارجية قد يكون لزيادة تعلق واعتبار في الشيء بحيث يصير بمنزلة جزء فيسمى ركنا مجازا فالحاصل ان لفظ الركن او
لفظ الزائد مجاز والاول وفق لكلام القوم قوله واما العلة قد سبق ان العلة هي الامر الموجب الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان اخر
بحسب الاشتراك او المجاز على ما اختاره فخر الاسلام عادلوا في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسامه كما يقسم العين الى الجارية والباصرة
وغيرهما والاسد الى السبع والشجاع وحاصل الامر انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور اضافة الحكم اليها وتاثرها فيه وحصوله منها في الزمان وسموها
بالاعتبار الاول العلة اسما وبالثاني العلة معنى وبالثالث العلة حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتل بالرمي وعتق بالشرى
وهلك بالجرح وهذا ظاهر وتفسير العلة اسما بما يكون موضوعة في الشرع لاجل الحكم ومشروعة له انما يصح في العلل الشرعية لا في مثل الرمي والجرح
وترك المصرح تقييد الاضافة بكونها بلا واسطة لان المفهوم من الاطلاق والاضافة بلا واسطة لا ينافي ثبوت الواسطة في الواقع
فانه يقال هلك بالجرح مع تحقق الوسائط فباعتبار حصول الامور الثلثة اعني العلية اسما ومعنى وحكما كلها او بعضها يصير الاقسام سبعة
لانه ان اجتمع الكل فواحد والا فان اجتمع اثنان فثلثة لانها اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والا فثلثة ايضا لان الحاصل
اما الاسم والمعنى او الحكم وبوجه آخر ان كانت العلة بحسب الامور الثلثة بسيطة فثلثة والا فان تركب من اثنين فثلثة ايضا وان تركب
من الثلثة فواحد وقد اهمل فخر الاسلام رح التصريح بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط وجعل الاقسام السبعة هي العلة اسما وحكما ومعنى
والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى فقط والعلة التي تشبه الاسباب والوصف الذي يشبه العلل والعلة معنى وحكما لا اسما والعلة اسما وحكما لا معنى ولما
كانت العلة التي تشبه الاسباب داخلة في الاقسام والآخر لا مقابلة لها اسقطها المص عن درجة الاعتبار واورد في الاقسام العلة حكما فقط
وجه في التشبه كلامه على ان المراد بالوصف الذي يشبه العلل هي العلة معنى فقط لانه جزء العلة وتحقق التاثير مع عدم اضافة الحكم اليه
لا مزية عليه فيما لم يتعرض فخر الاسلام ههنا للعلة حكما فقط لانه ذكره في باب تقسيم الشروط وهو كشرط الذي يشبه العلل قوله هي مقارنة لا نزاع

وقد شنع بعض الناس ... الركن الزائد ... الركن ليس بركن ... الزائد ... الاعتبار ... الشرع ... الركن ... الانسان ... الاعضاء ... الانسان ... الاعضاء ... الركن ... الاعضاء ... الانسان ... الاعضاء ... الركن ... الاعضاء ... الانسان ... الاعضاء ... الركن

في تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه اليها ويسمى التقدم بالعلية وبالذات ولا في مقارنة العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان
كيلا يلزم التخلف واما في العلل الشرعية فالجمهور على انه يجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على
ثبوت الحكم وح يبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام وقد تمسك في ذلك بان الاصل اتفاق الشرع والعقل ولا يخفى ضعفه
وفرق بعض المشايخ كابي بكر محمد بن الفضل وغيره بين العقلية والشرعية فجوز في الشرعية تاخر الحكم عنها وظاهر الامام ابي اليسر وفخر
الاسلام يدل على انه يلزم عند القائلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة ويتصل بها فقد ذكر ابو اليسر انه قد قال بعض الفقهاء
حكم العلة يثبت بعدها بلا فصل وذكر فخر الاسلام ان من مشايخنا من فرق وقال من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها
بخلاف الاستطاعة مع الفعل وهو الفرق على ما نقل عن ابي اليسر ان العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها فب الضرورة يكون ثبوت الحكم
عقبها فيلزم تقدم العلة بزمان واذا جاز بزمانين جاز بزمانين بخلاف الاستطاعة فانها معرض لا يبقى زمانين ولو لم يكن الفعل
معها لزم وجود المعلول بدون العلة وخلو العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك في العلل الشرعية لانها في نفسها بمنزلة الاعيان بدليل
قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا والجواب انه ان اراد بقوله العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها بعدية
زمانية فهو ممنوع بل هي بعدية ذاتية فهو لا يوجب تاخر المعلول عن العلة تاخرا زمانيا على ما هو المدعى ولم يسلم فيجوز اشتراط
الاتصال بحكم الشرع حتى لا يجوز التاخر بزمانين وان جاز بزمان ثم لو سلم صحة ما ذكر في مسئلة الاستطاعة فدليله منقوض بالعلل
العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا واما بقاء العلل الشرعية حقيقة كالعقود مثلا فلا خفاء في بطلانه فانها كلمات لا يتصور
حدوث حرف منها حال قيام حرف آخر والفسخ انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم ببقائها ضروري ثبت دفعا للحاجة الى
الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ **قوله** كالمعلق بالشرط على ما يأتي في اقسام الشرط من ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت
بالتطليق السابق ومضاف اليه فيكون العلة اسما لكنه ليس بمؤثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون
علة معنى وحكما **قوله** على ما ذكرنا في آخر فصل مفهوم المخالفة من ان القياس ان لا يجوز شرط الخيار لما فيه من تعليق التمليك بالخطر الا
ان الشارع جوزه للضرورة وهي تندفع بدخوله في الحكم دون السبب الذي هو اكثر خطرا فان قيل فيلزم تخصيص العلة اي تاخر
الحكم عنها المانع قلنا الخلاف في تخصيص العلل انما هو في الاوصاف المؤثرة في الاحكام لا في العلل التي هي احكام شرعية كالعقود
والفسوخ وقد يجاب بان الخلاف انما هو في العلة الحقيقية اعني العلة اسما ومعنى حكما وليس بمستقيم لانه لا يتصور النزاع فيما هو علة
حكما فكيف يقع فيها النزاع **قوله** وهو الله كونه علة لما كانت العلة اسما ومعنى تتراخى عنها حكمها كما في السبب احتيج الى وجه التفرقة
بينهما ولا لانه على ان البيع الموقوف او البيع بالخيار علة لا سبب وذلك لانه اذا زال المانع بان ياذن المالك في بيع الفضولي
او يمضي مدة الخيار او يختار من له الخيار في بيع الخيار يثبت مستندا الى وقت العقد اي يثبت الملك من حين الايجاب
حتى يملكه المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة **قوله** لان الجزئية معدوم فان قلت فلم لا يجوز ان تكون العلة حكما بالنسبة الى ملك الاجرة
قلت من ضرورة عدم ملك المنفعة في الحال عدم ملك بدلها وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثمن **قوله** لكنها
الى الاجارة تشبه الاسباب وهذا استدراك من كونها علة والمعنى مشابهة العلة السبب على ان تخلل بين العلة والحكم زمان ولا
يجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما اذا قال في رجب اجرتك الدار من غرة رمضان فانه لا يثبت الاجارة

لا يعلق بالشرط
على ما يأتي واما اسما فمعنى البيع
لا توقف والبيع بالخيار فيه من حيث ان الملك
يضاف اليه علة اسما من حيث انه مؤثر في الملك
علة معنى لكن الخيار يدخل على الحكم فيؤخر
على ما ذكرنا ان الخيار لا يكون علة لا سببا ان البيع
مفهوم المخالفة ولا يكون علة لا سببا ان الاجارة
اذا زال المانع وحكم من حين الايجاب حتى لو
حتى يحصل الاجرة تفريع على ان العقد متى
يكون كالاسباب لا التعليل بالخطر قبل الاجارة
وليست علة حكما لان العقد لا يكون علة حكما
وهو ملك المنفعة مستند الى العقد لا سببا من الاصل
اي الاجارة تشبه الاسباب لا سببا من الاصل
الى وقت مستقبل كما اذا قال
في رجب اجرت الدار من غرة رمضان ثبت الحكم من غرة رمضان فانه لا يثبت الاجارة
للوقف فاذا زال المانع ثبت حكمه من وقت البيع
حتى يكون الزوائد كالمنفصلة فيه يقوم مشابهة بالاسباب لتوقف الاجارة
الاسباب لان السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط بينه وبين
الحكم العقد فالعقد الذي تاخر عنها الحكم اذا ثبت
لا يثبت من حين العقد بل يكون مشابهة للسبب
لو قوم فلخل الزمان بينهما وبين الحكم والتي اذا ثبت
حكمها ثبت من اول وجود العقد لا يدخل الزمان بينها
وبين الحكم فلا تكون مشابهة للسبب

من حين التكلم بل من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فان الملك يثبت من حين الايجاب والقبول حتى يملك المشتري البيع بزوائده وكانه
ليس ههنا تخلل زمان واما فخر الاسلام فقد بنى ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخى عنه وصفه فتعلق الحكم الى وجود الوصف فمن حيث وجود الاصل
يكون الموجود علة يضاف اليه الحكم واذا الوصف تابع فلا يعدم الاصل بعدمه من حيث ان الاجابة موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف
طريقا للوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على الواسطة هي الوصف فيكون علة شبيهة بالاسباب بهذا الاعتبار لا يقال ما ذكره فخر الاسلام يرجع
الى ان الحكم لما تراخى عنه شبه الاسباب يدل على ان مبنى شبه الاسباب على تراخي الحكم لانا نقول لما ذكر فخر الاسلام في جميع الامثلة
السابقة ان الحكم لما تراخى الى وصف كذا وكذا كانت علة تشبه الاسباب اختصر الكلام ههنا ومراده ان حكم الرمي لما تراخى الى الوسائط المفضية
الى الهلاك من المضي في الهواء والوصول الى المجروح والنفوذ فيه وغير ذلك كان الرمي علة تشبه الاسباب فصار الحاصل ان ما يفضي
الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة حقيقية محضة والا فان كانت الواسطة علة حقيقية مستقلة فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب
وذلك بان يكون الواسطة امرا مستقلا غير علة حقيقية او يكون علة حقيقية غير مستقلة بل حاصلة بالاول كالمضي في الهواء الحاصل بالرمي ثم
كلام المصنف يدل على ان كون الاجارة متضمنة لاضافة الحكم الى المستقبل انما يكون اذا صرح بذلك كما اذا قال في رجب اجرتك الدار من غرة
رمضان وان الحكم في مثل هذه الصورة يثبت من غرة رمضان حتى لو قال اجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم في الحال ولم يكن فيه
احالة الى المستقبل ويلزم ان لا يشبه الاسباب والذي ذهب اليه المحققون هو ان في الاجارة معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك
او لا وتحقيقه ان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها ينعقد من
حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة قوله وكذا كل ايجاب
يصرح بالاضافة الى المستقبل مثل انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتاثيره فيه لا حكما لتراخي الحكم عنه الى الغد فيشبه الاسباب لان
الاضافة التقديرية كما في الاجارة يوجب شبه السببية بالاضافة الحقيقية اولى فلذا يتقيد وقوع الطلاق على مجيء الغد من غير سبب الى زمان
الايجاب قوله وكذا النصاب علة لوجوب الزكوة اسما ومعنى لتحقق الاضافة والتاثير لا حكما لعدم المقارنة فان الحكم يتراخى الى وجود النماء الذي اقيم
حولان الحول مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة لقوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة تشبه الاسباب لتراخي
ما يقارنها الحكم من غير تراخ حتى يكون علة غير شبيهة بالاسباب هذا معنى قوله ولو لم يكن الى الحكم تراخيا اليه اي الى وجود النماء كان النصاب علة من غير شبهة
بالاسباب وليس ايضا سببا حقيقيا لان ذلك موقوف على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان المؤثر هو المال النامي
لا مجرد وصف النماء فانه قائم بالمال لا استقلال له اصلا وهذا معنى قوله ولو كان تراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان سببا حقيقيا وليس ايضا علة العلة
بمنزلة شرط القريب لانه انما يكون كذلك لو كان النماء حاصلا بنفس النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقي هو الدر والنسل والسمن في الاسامة
وزيادة المال في التجارة والحكمي هو حولان الحول والاحتقان ذلك لا يحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمة وعمل التجارة وتغير الاسعار
ونحو ذلك وهذا معنى قوله ولو كان تراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة فثبت ان النماء الذي تراخى اليه الحكم ليس بعلة
حقيقية مستقلة ولا بعلة حاصلة بالنصاب لكنه شبيه بالعلة من جهة ترتب الحكم عليه بمعنى ان النماء الذي هو بالحقيقة فضل على الغنى يوجب مساواة الفقير
بمنزلة اصل الغنى الا انه لما كان وصفا قائما بالمال تابعا له لم يجعل خبر علة بل جعل شبيه علة ترجيحا للاصل على الوصف حتى جاز تعجيل الزكوة قبل
الحول اذا تقرر هذا فنقول لو فرضنا ان للنماء حقيقة العلة المستقلة لكان للنصاب حقيقة السببية كما اذا دل رجل رجلا على مال الغير فسرقه فان

وكذا كل ايجاب يصرح بالاضافة الى المستقبل مثل انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتاثيره فيه لا حكما لتراخي الحكم عنه الى الغد فيشبه الاسباب لان الاضافة التقديرية كما في الاجارة يوجب شبه السببية بالاضافة الحقيقية اولى فلذا يتقيد وقوع الطلاق على مجيء الغد من غير سبب الى زمان الايجاب وكذا النصاب علة لوجوب الزكوة

فان الدلالة سبب حقيقي لا يشبه العلة اصلي فاذا كان للنما اشبه العلية كان للنصاب شبه السببية لان توسط حقيقة
العلة المستقلة يوجب حقيقة السببية فتوسط شبه العلة يوجب شبه السببية وهذا معنى قوله ولو كان النما شيئا مستقلا
الخ وانما قال شيئا مستقلا اي غير حاصل بالنصاب لانه بمجرد كونه علة حقيقة لا يلزم كون النصاب سببا حقيقيا
كما في علة العلة فان حقيقة العلة في الملك لا يوجب كون الشرط سببا حقيقيا وبهذا تبين ان ما سبق من ان
الحكم لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا انما يصح اذا اريد بالعلة حقيقة ما يكون مستقلة
بنفسها وبهذا يندفع ما قيل انه لما انتفى عن النما حقيقة العلية انتفى عن النصاب كونه العلة كما انتفى عنه كونه سببا
حقيقيا فلا حاجة الى نفيه بقوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالمال آه وههنا بحث وهو ان كون النصاب
علة العلة لا ينافي مشابهته بالاسباب بل يوجبها على ما سيجيء فلا معنى لنفي ذلك والاحتراز عنه بالشرطية الثانية
اعني قوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة وانما لا يجب حصوله بالمال
لا يتم انما نفى ذلك لانه على تقدير كونه علة العلة لم يكن مما يتراخى عنه الحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لا حكما على ما هو
المقصود لانا نقول ليس من ضرورة علة العلة عدم التراخي بجواز ان يكون في الوسائط امتداد كما في الرمي والهلاك
وعبارة فخر الاسلام في هذا المقام انه لما تراخى حكم النصاب اشبه الاسباب لا ترى انه انما يتراخى الى ما ليس بحادث
به والى ما هو شبيه بالعلل وهذا بيان شبه السببية في النصاب من وجهين احدهما تراخي الحكم عنه الى ما ليس حاصلا به وهذا
يوجب تأكيدا لانفصال هيئة وبين الحكم وتحقق الشبه بالسبب وثانيهما ان للنما شبه العلية فيوجب في النصاب شبه السببية على ما مر وغير
المصنف هذا الكلام الى ما ترى ظنا منه ان التراخي الى ما ليس بحادث به لا يوجب شبه الاسباب كالبيع بالخيار والبيع الموقوف
وجوابه ان المراد التراخي الى وصف لا يحدث به في البيع التراخي انما هو الى مجرد زوال المانع لا الى الوصف فان قلت
قول المصنف في الشرطية الثانية والثالثة لكن النما ليس بعلة حقيقة والنما لا يجب حصوله بالمال نفي للملزوم وهو لا يوجب
نفي اللازم لجواز كونه اعم قلت بين الطرفين تلازم تساو على ما لا يخفى فنفي كل منهما يوجب نفي الآخر قوله حتى يوجب صحة الاداء
يعني لكون النصاب مع العلة من غير ان يكون النما داخلا في العلية صح الاداء قبل تمام الحول لكونه علة شبيهة بالاسباب
لم يتبين كون المؤدى زكوة الا بعد تمام الحول لعدم وصف العلية في الحال فاذا تم الحول والنصاب كامل فقد صار المؤدى
زكوة لاستناد الوصف الى اول الحول هذا ما يقال ان الاداء بعد الاصل قبل تمام الوصف يقع موقوفا وبعد تمام الوصف
يستند الوجوب الى ما قبل الاداء قوله وكذا مرض الموت يعني ان الامور المذكورة علة اسما ومعنى لوجود الاضافة والتأثير

لاحكما لتحقق التراخي فيه فصل الموت علة للحجر عن التبرع بما يتعلق به حق الورثة من الهبة والصدقة والمحاباة ونحو ذلك وتراخي الحكم الى وصف
الضلال بالموت والجرح علة للهلاك وتراخي الحكم الى وصف السراية والرمي علة للموت وتراخي الى نفوذ السهم في المرمى وتزكية شهود
الزنا علة للحكم بالرجم لكن بتوسط شهادة الشهود عند الحقيقة سم حتى اذا رجع المزكون وقالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية خلافا لهما رحمهما الله
ولما كانت هذه الامثلة من قبيل علة العلة على ما لا يخفى عم الحكم فقال وكذا كل ما هو علة العلة كشرى القريب فانه علة للملك وهو المعتق فالعلة
في جميع ذلك تشبه الاسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة تخلل الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل حاصلة بالاول سوى شرى القريب
فانه لا يتحقق فيه التراخي فشبه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير ولهذا لم يصرح فخر الاسلام سم فيه بانه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح بذلك
في غيره وذهب المص سم الى ان الظاهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما لوجود الاضافة والتاثير والمقارنة ولم يجزم
بذلك لعدم تصريح السلف به فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التي تشبه الاسباب عموم من وجه لصدقهما معا في الاشياء السابقة
وصدق الاول فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني فقط في مثل شرى القريب **قوله** واما ماله شبه بكسر الهمزة لكونه عطفا على قوله واما
اسما ومعنى هذا هو العلة معنى لوجود التاثير لجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ المراد هو الجزء الغير الاخير او احد
الجزئين الغير المرتبين كالقدر والجنس وهو عند الامام السرخسي سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء
الآخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبه العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وبذا يخالف ما تقرر عندهم من انه لا تاثير لاجزاء العلة في
اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول فعلى ما ذكرنا لما كان علة الربوا هي القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبهة
العلية فثبت به ربوا النسيئة لان له شبهة الفضل لما في النقدين من المرية فلا يجوز ان يلحق الخطر في شعير وبذا يخالف ربوا الفضل فانه اقوى الحرمتين
فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان
فبيعوا كيف شئتم يدا بيد **قوله** واما معنى وحكما يعني اذا كانت للعلة ذات اوصافين مؤثرين مترتبين في الوجود فالمتاخر وجودا علة معنى وحكما
لوجود التاثير والاتصال لا اسما لعدم الاضافة اليه بدون واسطة بل انما يضاف الى المجموع وذلك كالقرابة والملك فان لكل منهما نوع تاثير
في العتق لان لكل منهما اثرا في الجناب الصلات لهذا يجب صلة القرابات ونفقة العبيد الا ان الاخير ترجيحا لوجود الحكم عنده فيجعل علة معنى
وحكما ويصير الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم فيجعل وصفا له شبهة العلية وفي كون الملك علة معنى وحكما لا اسما نظر لان اضافة الحكم
الى الحكم وثبوته به امر شائع في عبارة القوم ولفظ المص سم صريح فيه فكيف لا يكون علة اسما وذهب المحققون الى ان الجزء الاول يصير
بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم ويصير الحكم مضافا الى الجزء الاخير كالمس الاخير في انتقال السقية والقدح الاخير في السكر وذكر في التقويم ان الاول
انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الجزء الاخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة وانت خبير بان علة العلة ما يكون علة اسما
لا محالة وفيه يجاب بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام السرخسي سم وغيره والملك لم يوضع في الشرع للعتق
وانما الموضوع له ملك القرابة وشرى القريب **قوله** حتى لو صح نية الكفارة عند الشراء فان قلت الجزء الاخير هو الملك دون الشرى فكيف يصح هذا
التفريع قلت الشرى علة الملك وعلة العلة بمنزلة العلة والحكم غير متراخ ههنا فالنية عند الشرى نية عند ايجاد العلة التامة للاعتاق اذ لا
اضافة الى القرابة التي بمنزلة الاول **قوله** ولو اشترى حملان فيه يا حمل الاحدهما فان اشترى الاجنبي شقصا ثم القريب بعده
ضمن القريب نصف قيمة الاجنبي بالاعتاق موسرا كان القريب او معسرا لانه اعتق على الاجنبي نصيبه بما هو علة وهو الشرى وان اشتراه معا

فعند ابي يوسف ومحمد رح ايضا يضمن سواء علم الاجنبي او لم يعلم وعند ابي حنيفة رح لا يضمن لان الاجنبي رضي بفساد نصيبه حيث
جعل القريب شريكا له في الشرى سواء علم القرابة او لم يعلم اذ لا عبرة بالجهل لانه تقصير منه بخلاف ما اذا اشترى الاجنبي نصيبه ولا
فانه لا رضى منه بالفساد فان قيل لا نم وجود الرضى في صورة الجهل بالقرابة كيف انه هو لا يتصور الا مع العلم بها اجيب بان
الرضى امر باطن قادير الحكم مع السبب الظاهر الذي هو الاشتراك ومباشرة الشرى والعلم لما لم يعتبر جهله وجعل في حكم العدم صار
كان العلم حاصل وفي قوله ولا يعتبر جهله اشارة الى هذا قوله حتى يضمن مدعي القرابة يعني اذا اشترى اثنان عبدا مجهول
النسب فادعى احدهما انه ابنه عزم شريكه قيمة نصيبه لان الجزء الاخير من العلة اعني القرابة قد حصل بصنعه فيكون هو المعتق ولو كانت
القرابة معلومة قبل الشرى لم يضمن مدعي القرابة لانها لم تحصل بصنعه وقد رضي الاخر بفساد نصيبه فقوله لم يضمن قول ابي حنيفة رح
وقد حيث بصورة الشرى معا حتى لو اشترى الاجنبي ولا ضمن مدعي القرابة لعدم الرضى قوله وان تاخر القرابة يعني اذا ورثا
عبدا مجهول النسب فادعى احدهما انه قريبه يضمن المدعي لان القرابة بصنعه ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق لان
المكاتب لا يرث ليس سببا من صنعه ويمكن ان يتصور تاخير القرابة في الشرى ايضا بان اشتريا عبدا فادعى احدهما انه ابنه ولا يخفى
حكمه قوله وباقامة الدليل السبب الذي هو الذي يفضي الى الشيء في الوجود فلا بد من ان يتقدمه الدليل هو الذي يحصل
من العلم بالعلة لكن الشيء قد يكون متاخرا في الوجود كالاخبار عن المحبة ويقتصر على المجلس لان تعليق الطلاق بكلام لا يطلع
عليه الا باخباره بمنزلة التنجيز وهو مقتصر على المجلس قوله والطهر مقام الحاجة يعني ان الطلاق امر محظور لما فيه من قطع النكاح
المسنون الا انه شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان تجرد
فيه الرغبة اعني الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الطهر لا الطهر نفسه
قوله واستحداث الملك يعني ان الموطوءة في وجوب الاستبراء وهو الاحتراز عن الوطي ودواعيه في الامة عند حدوث الملك فيها
الى ان تعلم حيضة او يكون مقامها هو كون الرحم مشغولا بماء الغير احترازا عن خلط الماء بالماء سقي الا مزرع الغير الا انه امر خفي
فاقيم دليله وهو استحداث ملك الوطي بملك اليمين مقامه فان الاستحداث يدل على ملك من استحدث منه وتلقي من
جهته وبالكه ويمكنه من الوطي المؤدي الى الشغل فالاستحداث يدل بهذه الواسطة على الشغل الذي هو علة الاستبراء
وذهب بعضهم الى انه من اقامة السبب اذا الشغل انما هو بالوطي والملك ممكن منه مؤد اليه وداع فيه لان الشغل انما هو بوطي
السابق والملك ممكن من وطي المشتري والاظهر ما في التقويم ان علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط بماء قد وجد واستحداث
ملك الوطي بملك اليمين سبب مؤد اليه فان هذا الاستحداث يصح من غير استبراء يلزم من البائع ومن غير ظهور بائنة رحمها من
بائنة فلو الحق الوطي الثاني بنفس الملك لادى الى الخلط فكان الاطلاق بنفس الملك سببا مؤديا اليه فظهر انه دليل باعتبار
سبب باعتبار ولهذا سماه الامام السرخسي السبب الظاهر الدليل على العلة قوله كما في تحريم الدواعي اودواعي الجماع من المس
والتقبيل والنظر بشهوة حيث اقيمت مقام الزنا في الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية واقيمت مقام الوطي في الحرمة
حالتي الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة والامة قوله لما جعلوا الجزء الاخير يعني ان القوم وان لم يصرحوا بالعلة
معنى فقط والعلة حكما فقط الا ان التقسيم العقلي يقتضيهما والاحكام يدل على ثبوتها اما الاول فلان الجزء الاول من العلة

لا يضاف الحكم اليه ولا يترتب عليه مع تاثيره فيكون علة معنى لوجود التاثير لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة
فالشبهة العلة وهو الجزء الغير الاخير من العلة يكون هذا القسم بعينه واما الثاني فلانه لا معنى للعلة حكما فقط الا ما يتوقف
الحكم عليه ويتصل به من غير اضافة ولا تاثير فالجزء الاخير من السبب الداعي الى الحكم اذا كان بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكما لوجود
المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التاثير اذ لا تاثير للسبب الداعي فكيف يتخيل كذلك الشرط الذي علق عليه الحكم
كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تاثير فيكون علة حكما فقط **قوله**
واما السبب هو لغة ما يتصل به الى الشيء واصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكم من غير تاثير وقد جرت العادة بان يذكر في هذا المقام
اقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة او مجازا ويعتبر في تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت
الاقسام بحسب الذوات ولهذا ذهب فخر الاسلام الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب في معنى
العلة كسوق الدابة لما يتلف بها وسبب مجازي كاليمين وسبب شبهة العلة كالطلاق المعلق بالشرط ولما رأى المصنف
ان الرابع هو بعينه السبب المجازي كما اعترف به فخر الاسلام وان عد المجازي من الاقسام ليس بمستحسن قسم السبب الى ما فيه معنى
العلة والى ما ليس كذلك وسمى الثاني سببا حقيقيا ثم قال ومن السبب ما هو سبب مجازا اي ما يطلق عليه اسم السبب ولم يتميز
للسبب الذي فيه شبهة العلل **قوله** فاعلم انه اعتراض بين اما وجوابه تمهيد لتقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة والى ما
لا يضاف يعني ان السبب مفض الى الحكم وطريق اليه لا موثر فيه فلا بد للحكم من علة موثرة فيه موضوعة له فالسبب اما يضاف اليه
العلة او لا فالاول السبب الذي في معنى العلة كسوق الدابة فانه لم يوضع للتلف ولم يوثر فيه وانما هو طريق الوصول اليه
والعلة هو وطء الدابة بقوائمها ذلك الشخص وهو مضاف الى السوق وحادث به فيكون له حكم العلة فيما يرجع الى المال
لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة فيجب على السائق الدية لا الحرمان عن الميراث ولا الكفارة ولا القصاص كالشهادة بوجوب
القصاص فانها ما لم يوضع ولم يوثر فيه وانما هي طريق اليه والعلة ما توسط من فعل الفاعل المختار الذي هو المباشر
للقتل الا انه سبب في معنى العلة لان مباشرة القتل مضافة الى الشهادة حادثة بها من جهته انه ليس للولي استيفاء
القصاص قبل الشهادة فصلح لايجاب ضمان المال دون الجزاء المباشرة فيجب على الشاهد اذا رجع الدية لا القصاص لان جزاء
المباشرة ولا مباشرة من الشاهد لان شهادته انما صارت قتلا اي مودية اليه بواسطة القضاء القاضي انتهى الولي القصاص
على الخصوص عند الشافعي رح يجب على الشهود القصاص اذا قالوا عند الرجوع تعمدنا الكذب وقد علم من حالهم انه لا يخفى عليهم انه يقتل
بشهادتهم لانه جعل السبب القوي الموكد بالقصد الكامل بمنزلة المباشرة في ايجاب القصاص تحقيقا للزجر وجوابه ان
مبنى القصاص على المماثلة ولا مماثلة بين المباشرة والتسبيب وان قوي تاكد والثاني السبب الحقيقي بان يتوسط بينه وبين الحكم علة

الدية لا يسوق الدابة وقودها بالشهادة بالقصاص اذا رجع لا القصاص عندنا اي لا يجب القصاص عندنا على الشاهد اذا شهدا ان رجعا غرما فقط ثم رجع الشاهد لانه جزاء المباشرة بشهادته انما صارت قتلا بحكم القاضي واختيار الولي وان لم يكن مضافة اليه بلا واسطة العلة المضافة الى السبب فالسبب حقيقي بخلاف ما يكون اي العلة القاضي اختيار ما في الكشف حقيقة

لا يضاف الحكم اليه ولا يضمن لا يترك في الغنيمة الدال على مال ليسرقه وعلى حصن في دار الحرب اي لا يضمن الدال على مال ليسرقه وعلى حصن في دار الحرب السارق ولا يترك في الغنيمة الدال على مختار وهو لا توسط بين السبب والحكم علة معنى فعل عن مختار وهو السارق في وصل الشهود الغازي في الدلالة على الحصن فيقطع يد والعلة ثبت الحكم الى السبب ولا يضمن اي ولا يضمن قيمة الولد الصبي فالاخر ترجع يد المرأة والمباشرة فيضمن واستولد امة فاذا ابى لا يضمن قيمة الولد

علة هي فعل اختياري غير مضاف الى السبب كفعل السارق بين الدلالة على المال وبين سرقته لا يكفي في
ذلك مجرد كون العلة فعلا اختياريا كما في مسئلة الشهادة بالقصاص قوله في بعض نسخ الشرح فالسبب سبب
حقيقي لم يقع موقعه على ما لا يخفى قوله بخلاف ما اذا زوجها يعني لو زوج امرأة وليها او وكيلها على شرط انها حرة
فاذا هي امة يضمن الوكيل او الولي للمزوج قيمة الولد لان التزويج موضوع للاستيلاد وطلب النسل فيكون
المزوج صاحب العلة ايضا الاستيلاد مبني على التزويج المشروط بالحرية وصفا لازما له فيصير وصف الحرية
بمنزلة العلة كالتزويج فيكون الشارط صاحب علة قوله ازالة الامن سبب الضمان اي ازالة المحرم الامن الملتزم
بعقد الاحرام اذا تقررت حال كونه محرما علة للضمان وموجب له فلو لم يكن الدال محرما حين قتل المدلول
الصيد لم يجب الضمان وحقيقة الدلالة الاعلام اي احداث العلم في الغير فيجب ان لا يكون المدلول عالما بمكان
الصيد وان لا يكذب الدال في ذلك قوله وصيد الحرم اي بخلاف صيد الحرم اذا دل عليه غير المحرم رجلا
فقتله فان الدال لا يضمن لان دلالته سبب محض لان كون صيد الحرم محفوظا ليس بابعد عن الناس حتى يكون الدلالة
عليه ازالة للامن وموجبة الضمان بل هو محفوظ بكونه صيد الحرم الذي جعله الله تعالى آمنا ليبقى مدة بقاء الدنيا
فتعرض الصيد فيه بمنزلة اتلاف الاموال المملوكة والموقوفة ولهذا يكون ضمانه ضمان المحل لا يتعدد بتعدد الجاني بخلاف
الضمان الواجب بالاحرام فلو دل المحرم على صيد الحرم كان الضمان بالجناية على الاحرام لا بازالة الامن فان قلت
السعاية الى السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان على الساعي قلت مسئلة اجتهادية افتوا بها بغير
قياس استحسانا بغلبة السعاة قوله فوجابه من الوحي وهو الضرب باليد والسكين قوله كالتطليق
كالصيغ الدالة على تعليق الطلاق او العتاق او النذر بشيء فانها قبل وقوع المعلق عليه اسباب مجازية لما يترتب
عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق او العتاق ولزوم المنذور به لافضائها اليه في الجملة لا اسباب حقيقية اذ ما
لا يفضي اليه بان لا يقع المعلق عليه فقوله للجزاء حال من التطليق وما عطف عليه كالتطليق ونحوه حال كونها
اسبابا للجزاء ولو كان متعلقا بقوله ما هو سبب على ما زعم الشارح لكان المعنى ومنه ما هو سببا مجازيا للجزاء كالطلاق المعلق ونحوه
وكاليمين للكفارة وفساده واضح ثم تسمية هذه الصيغ سببا مجازيا انما هي قبل وقوع المعلق عليه كدخول
الدار مثلا واما بعده فيصير تلك الايقاعات علا حقيقية لتاثيرها في وقوع الاجزية مع الاضافة

اليها الاتصال بها بمنزلة البيع للملك وذلك ان الشرط كان مانعا للعلة عن الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت
علة حقيقة بمنزلة الايقاعات المنجزة وهذا بخلاف ما اذا قال والله لا ادخل هذه الدار فدخلها فان علة الكفارة لا تصير
اليمين لانها موضوعة للبر والبر لا يفضي الى الكفارة وانما يفضي اليها الحنث الذي هو ضده والبر المانع عنه فكيف يصلح علة
لثبوته فانما علة الكفارة هي الحنث لانه المؤثر فيها وقد سبق ذلك في مبحث الشرط فان قلت قد اعتبر في حقيقة
السببية الافضاء وعدم التاثير فكما ان هذا القسم جعل مجازا لعدم الافضاء ينبغي ان يجعل السبب الذي فيه معنى
العلة ايضا مجازا لوجود التاثير قلت نعم الا ان عدم التاثير لما كان قيدا عدميا وكان حقيقة السبب في اللغة ما يكون
طريقا الى المشتهى وموصلا اليه خصوا هذا القسم الذي يتحقق فيه الايصال والافضاء باسم المجاز وتنبهوا على مجازية
ما فيه معنى العلة بان سموا السبب الذي ليس فيه معنى العلة سببا حقيقيا وايضا هذا القسم مجاز بالنظر الى الوضع
اللغوي ايضا فخصوه باسم المجاز والعلاقة انه يؤول الى السببية بان يعتبر طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه فيه نظر
لانه في المآل لا يصير سببا حقيقيا بل علة على ما سبق اللهم الا ان يراد بالسبب بحسب اللغة والاولى ان يقال العلاقة هي
مشابهة السبب من جهة ان له نوع افضاء الى الحكم ولو بعد حين قوله ثم عند الفرع المجازي المعلق بالشرط الذي سمينا
سببا مجازا لشبهه الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقة من حيث الحكم وعند فرح هو مجاز محض وهذا الخلاف يظهر في مسئلة
البطالة تنجيز الطلاق تعليقه وقد ذكر في كتاب استدلال فرح على عدم الابطال اولا ودليلهم على الابطال
ثانيا وجوابهم عن استدلال فرح ثالثا عنه ما وجه استدلاله فهو ان المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لان
التعليق لا يقتصر الى الملك حالة التعليق بدليل صحة التعليق بالتزوج مثل ان نكحتك فانت طالق ثم الى ما يقتضيه
حال وجود الشرط ليظهر فائدة اليمين اذ المقصود من اليمين تاكيد البر بايجاب الجزاء في مقابلته فلا بد ان يكون الجزاء
الوجود متحققة عند فوات البر لجهة خوف تركه على محافظته على البر وذلك بقيام الملك حال وجود الشرط فان علقه
الملك كما قال ان تزوجتك فانت طالق كان الملك متحقق الوجود عند فوات البر فيظهر فائدة اليمين تحقيقا وان علقه
بغيره كدخول الدار مثلا فوجود الملك علة عند وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم التحقق فاشترط
الملك حال التعليق ليترجح جانب وجود الملك عند وجود الشرط بحكم استصحاب وهو ان الاصل في الثابت بقاؤه
فيظهر فائدة اليمين بحسب غالب العهود فيصح التعليق وينعقد الكلام يمينا وبعد ما صح التعليق بناء على نصب

دليل وجود الملك عند وقوع الشرط فزوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث لا يبطل التعليق بناء على احتمال حدوثه عند وجود الشرط اتفاقا فكذا
لا يبطله زوال المحل بان يطلقها الثلث بناء على هذا الاحتمال ايضا والحاصل انه لا يشترط في ابتداء التعليق بقاء المحل كما اذا قال للمطلقة الثلث ان
تزوجك فانت طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في بقاء التعليق اولى لان البقاء اسهل من الابتداء واما
دليلهم على ان التحريم يبطل التعليق فتقريره ان اليمين سواء كانت بالله وبغيره انما شرعت للبر اي لتحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك وتقوية جانبه
على جانب نقيضه فلا بد من ان يكون البر في اليمين بغير الله تعالى مضمونا بالجزاء اي يلزم المحلوف به من الطلاق او العتاق ونحوه كما ان اليمين بالله تعالى يصير
مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود باليمين من الحمل والمنع واذا كان البر مضمونا بالجزاء كان للجزاء شبهة الثبوت في الحال اي قبل فوت البر اذ للضمان
شبهة الثبوت قبل فوات المضمون كما في المغصوب فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات فيكون للغصب شبهة ايجاب القيمة قبل الفوات حتى يصح الابراء عن
القيمة والعين والكفالة بها حال قيام العين المغصوبة في يد الغاصب مع انه لا يصح هذه والاحكام قبل الغصب لان البر في التعليق انما وجب بخوف لزوم
الجزاء والواجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون وجه فيكون له عرضية الفوات في حق نفسه والجزاء حكم يلزم عند فوات البر فيلزم عند عرضية
الفوات للبر عرضية الوجود للجزاء ويلزم عرضية الوجود بسببه ليكون المسبب تابعا على قدر السبب وهذا معنى شبهة الثبوت في الحال وكما لا بد لحقيقة الشيء
من المحل كذلك لا بد منه لشبهته ولهذا لا يثبت شبهة النكاح في غير النساء وذلك لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع ويمتنع ذلك في غير المحل
فيبطل التعليق بزوال المحل بان يطلقها ثلثا لفوات محل الجزاء كما يبطله بطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا ولا يبطله زوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث لبقاء
المحل من وجه بامكان الرجوع اليها فان قلت فليعتبر امكان الرجوع فيما اذا فات المحل قلت لما فات ما لا بد منه تحقق البطلان والملك لم يقم دليل على انه لا بد منه في
الابتداء لم يتحقق لفواته البطلان وانما لا يكون منه بد عند وقوع الشرط وقد امكن عدوه فلا جهة للبطلان وفي طريقة البرغمية انه انما لم يشترط بقاء الملك لبقاء
التعليق كما يشترط المحل لان محلية الطلاق تثبت بمحلية النكاح وهي يقتضي بقاء المحل لا الى بقاء الملك فحاصل هذا الطريق هو ان المحلية شرط لليمين انعقادا وبقاء
فيبطل بفواتها بالتطليقات الثلث واما ما ذكره المص من ان طلقات هذا الملك متعين للجزاء فيبطل اليمين بفواتها فانما هو حاصل طريق آخر للاصحاب في
هذه المسئلة وهو ان هذا اليمين انما يصح باعتبار الملك القائم وليس فيه الا ثلث تطليقات فاذا استوفاها كلها بطل الجزاء فبطل اليمين كما اذا فات الشرط
بان جعل الدار بستانا او جاء اليمين لا ينعقد الا بالشرط والجزاء بل افتقارها الى الجزاء اكثر لانها يعرف كيمين الطلاق ويمين العتاق ولو قض
هذا الطريق بما اذا علق الثلث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج آخر ووقع المشروط فانه يقع الثلث عند ابي حنيفة رح وابي يوسف رح
ولو تعين طلقات هذا الملك لم يقع الا واحدة فانها الباقية فقط ولهذا صرح شمس الائمة وفخر الاسلام رح بان بطلان التعليق بانعدام المحل لا بان
المعلق بالشرط تطليقات ذلك العقد واما الجواب عن استدلال زفر رح فهو انه انما اشترط في التعليق لغير السبب شبهة الحقيقة في السبب ليلزم منه شبهة
الثبوت للجزاء في الحال فيلزم اشتراط المحل في الحال ليكون دليلا على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيتحقق كون البر مضمونا بالجزاء ولا حاجة الى
ذلك في التعليق بالتزوج لان وجود الملك عند وجود الشرط متحقق ضرورة ان الشرط انما هو عين تحقق الملك فيكون البر مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى
اثبات الشبهة ولا يخفى ان هذا الجواب مستغن عما ذكره المص من ان الشرط غير اي في هذا التعليق بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها اي قبل
العلة وانما هو جواب آخر تقريره ان الشرط هنا وهو في صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء
شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اعتبارا للشبهة بالحقيقة لان شبهة الشيء لا تثبت
حيث لا تثبت حقيقته كشبهة النكاح في غير النساء وانما لم يبطل الطلقات الثلث تعليق الظهار لان محل الظهار هو الرجل لان علة المنع عن الوطء

٣٦١

وذلك في الرجعي وقائم لم يتجدد وإن محله ليس في البائن حل المحلية حتى يعدم بانعدام المحل بل في منع الزوج عن الوسطى الحلال إلى وقت
التكفير والمنع ثابت بعد التطليقات الثلاث فيثبت الظهار لأن ابتداء الظهار لا يتصور في غير الملك لأن معناه تشبيه المحللة بالمحرمة **قوله** اعلم
أن لكل من الأحكام قد جرت عادة القوم بأن يوردوا في آخر مباحث أقسام النظم بالبيان أسباب الشرائع أي الأحكام المشروعة على وجه الإجمال
والمصدر لما ضبط ما تفرق من المباحث المتعلقة بالعلة والشرط ونحو ذلك وردها البحث بعد ذكر السبب وصدره بكلمة اعلم تنبيها على أنه باب جليل
القدر في فن الأصول يجب ضبطه وعلمه لا كما زعم بعضهم أنه لا عبرة بالأسباب إجلالا للأحكام أما ثبت بإيجاب الله تعالى صريحا أو دلالة بنصب الأدلة
والعلم بها إنما حصل من الأدلة وذلك للقطع بأنها مضافة إلى إيجاب الله تعالى لأنه شارع الشرائع إجماعا فلو أضيفت إلى أسباب أخر لزم توارد العلل
المستقلة على معلول واحد وأيضا لو كانت المذكورات عللا وأسبابا لما انفكت الأحكام عنها ولم يتوقف على إيجاب الله تعالى وأنكر بعضهم ذلك في
العبادات خاصة إذ المقصود فيها الفعل فقط ووجوبه بالخطاب إجماعا بخلاف المعاملات والعقوبات فإنها تترتب على أفعال العباد فيجوز أن يضاف
أداء الأموال وتسليم النفس للعقوبة إلى الأسباب ونفس الوجوب إلى الخطاب والجواب أنه لا كلام في أن شارع الشرائع هو الله تعالى وحده وإنما الكلام
بإيجاب الأحكام إلا أنا نضيف ذلك إلى ما هو سبب في الظاهر بجعل الله تعالى يجعل الأحكام مترتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك
إلى معرفة الأحكام بمعرفة الأسباب الظاهرة على أنها أمارات لا موثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والإجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا
للحد إلى غير ذلك إلى ما ذكرنا أشار بقوله سببا ظاهرا ترتب عليه الحكم على ما مر في فصل الأمر **قوله** فسبب الوجوب للإيمان بالله تعالى أي التصديق
والإقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم أي كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والأعراض
مسبوقا بالعدم وإنما سمي عالما لأنه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك لا خفاء في أن وجوب الإيمان بإيجاب الله تعالى لأنه نسب إلى سبب ظاهر
يتيسر على العباد وقطعا لحجج المعاندين والزنادقة لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببية حدوث العالم أنه سبب لوجوب الإيمان الذي
هو فعل العبد لا لوجود الصانع أو وحدانيته أو غير ذلك مما هو أزلي وذلك لأن الحادث يدل على أن له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه
واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينفي عن الحالات وينفي جميع النقصانات لا يقال لو كان السبب هو الحدوث الزماني على ما فيه ثم إذا كان
القائلون بقدم العالم بالزمان حدوثه بالذات بمعنى المسبوقية بالغير والاحتياج إليه قائلين بوجوب الإيمان بالله تعالى لأنا نقول من جملة الإيمان
بالله تعالى الإيمان بأنه صانع العالم بإرادته واختياره وأثر المختار لا يكون إلا حادثا وهم ينفون ذلك ولو سلم فليس المراد أن السبب بالنظر إلى
كل واحد هو حدوث العالم فقط بل مراتب الناس في ذلك متفاوتة على ما يشير إليه قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم الآية إلا أن الاستدلال
بالآفاق والأنفس هو أشد المراتب وضوحا وأكثرها وقوعا وتنبيها وأما فإن كل أحد يشاهد نفسه والسموات والأرضين فكان ملازما لكل من هو
من أهل الإيمان فلهذا صح إيمان الصبي المميز لتحقق سببه وهو الآفاق والأنفس ووجوده كنه وهو التصديق والإقرار الصادر عن النظر وإن قيل
إذ الكلام في الصبي العاقل فهو أهل لذلك بدليل أن الإيمان قد يتحقق في حقه تبعا للأبوين فلو امتنع صحته لم يكن إلا بحجة شرعية وذلك في الإيمان
محال لأنه لا يحتمل عدم المشروعية أصلا نعم غير مخاطب بالإيمان لعدم التكليف المعتبر في الخطاب فيسقط عنه الأداء الذي يحتمل السقوط في بعض الأحوال
كما إذا أراد الكافر أن يؤمن فأكره على السكوت عن كلمة الإسلام قال أبو اليسر وجوب الأداء مبني على العقل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عامة
المشايخ فالصبي إذا بلغ في شاهق الجبل ولم يبلغه الدعوة فمات ولم يسلم كان معذورا عند عامة المشايخ أو وجوب الأداء بالخطاب لم يبلغه
وعند الآخرين لا يكون معذورا لأن وجوب الأداء إنما يثبت في الخطاب إذا كان في حكم يحتمل النسخ والرفع والإيمان ليس كذلك

واعلم أن لكل من الأحكام سببا ظاهرا ترتب الحكم عليه على ما مر في فصل الأمر تنبيه الوجوب للإيمان بالله تعالى حدوث العالم وذلك كان هذا السبب في الآفاق والأنفس

كذلك بل انما يبنى صحة الاداء على كونه مشروعا في حق المؤدي كما في جهة المسافر **قوله** وللصلوة اي سبب الوجوب للصلوة
هو الوقت على ما مر تحقيق ذلك في الفصل المعقود لبيان ان الماموربه نوعان مطلق وموقت **قوله** وللزكوة اي سبب الوجوب للزكوة
ملك المال الذي هو نصاب وجوب الزكوة في ذلك المال لاضافتها اليه مثل قوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم ولتضاعف
الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة فقدره
الشارع بالنصاب الا ان تكامل الغنى يكون بالنماء لينصرف الى الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى ويتيسر الاداء فصار
النماء شرطا لوجوب الاداء تحقيقا للغنى والميسر الا النماء امر باطن فاقيم مقامه السبب المؤدي اليه هو الحول المستجمع للفصول الاربعة
التي لها تاثير في النماء بالدرة والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطا وتجدده
تجدد النماء وتجدد النماء تجدد المال الذي هو السبب لان السبب هو المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غيره وبذلك النماء فيكون
تكرر الوجوب بتكرر الحول وتكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط **قوله** وللصوم اتفق المتاخرون على ان سبب وجوب صوم رمضان
هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره الا ان شمس الائمة ذهب الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر اعني الايام بلياليها لان الشهر
اسم للجزء وسببيته باعتبار اظهار شرف الوقت وذلك في الايام والليالي جميعا ولهذا لزم القضاء على من كان هلاليا في الليل
جزء وافاق بعد مضي الشهر ولهذا صح نية الاداء بعد تحقق جزء من الليل ولم يصح قبله وليس من حكم السبب جواز الاداء فيه بل في وقت
الواجب ووقت الصوم هو النهار لا غير وذهب الاكثرون وهو المختار عند المصنف الى ان كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم بمعنى ان
الجزء الاول الذي لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة مختص بشرائط وجوده منفرد
بالانقضاء بطريان ضده فيتعلق بسبب على حدة واما جواز النية بالليل ووجوب القضاء على من افاق بعد الشهر فقد مر بيانه في باب الامر
قوله عن ما لانتزاع الحكم يعني ان كلمة عن تدل على انتزاع الشيء عن الشيء وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاوزة فاذا وقعت صلة لاداء
فهي لحكم الاستقراء اما ان يكون لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله اي اخرج عن ارضه ويكون للدلالة على ان ما وجب
على محل قد اداه عنه غيره كانه نائب عنه كما يقال ادى العاقلة الدية عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثاني باطل لانه يقتضي
الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يكونون في مؤنة المكلف ضرورة دخولهم فيمن يمونون وهذا باطل لان العبد لا يملك
شيئا فلا يكلف بوجوب ادائه والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه ويصرف اليه فلا يصرف عنه اذ لا خراج
على الخراب وذكر في الاسرار ما يصلح جوابا عن هذا وهو ان العبد من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة
فالمولى ينوب عنه لكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه التحق بالبهيمة فيما ملك عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار
عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي وكذا القول في الصبي واما الكافر فخارج عن الاصل
من اهل القرب **قوله** بخلاف تضاعف الوجوب فانه امر حقيقي لا يحتمل الاستعارة التي هي من اوصاف اللفظ كذا قيل وليس بسديد
لان مراد السائل بالاستعارة انه كما جاز الاضافة الى غير السبب مجازا فليجز تضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب بناء على ان تضاعف
السبب في احتياج الحكم اليه والجواب ان الاضافة الى غير السبب وارد في الشرع كجهة الاسلام وصلوة المسافر وتضاعف الوجوب
بتضاعف غير السبب ليس الوارد الا ان يجعل تضاعفا للسبب كالحول على ما مر وتكرر الواجب بتكرر الوقت

وللصلوة الوقت على ما مر وللزكوة ملك المال الذي هو نصاب وجوب الزكوة في ذلك المال لاضافتها اليه مثل قوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة فقدره الشارع بالنصاب الا ان تكامل الغنى يكون بالنماء لينصرف الى الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى ويتيسر الاداء فصار النماء شرطا لوجوب الاداء تحقيقا للغنى والميسر الا النماء امر باطن فاقيم مقامه السبب المؤدي اليه هو الحول المستجمع للفصول الاربعة التي لها تاثير في النماء بالدرة والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطا وتجدده تجدد النماء وتجدد النماء تجدد المال الذي هو السبب لان السبب هو المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غيره وبذلك النماء فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول وتكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط **قوله** وللصوم اتفق المتاخرون على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره الا ان شمس الائمة ذهب الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر اعني الايام بلياليها لان الشهر اسم للجزء وسببيته باعتبار اظهار شرف الوقت وذلك في الايام والليالي جميعا ولهذا لزم القضاء على من كان هلاليا في الليل جزء وافاق بعد مضي الشهر ولهذا صح نية الاداء بعد تحقق جزء من الليل ولم يصح قبله وليس من حكم السبب جواز الاداء فيه بل في وقت الواجب ووقت الصوم هو النهار لا غير وذهب الاكثرون وهو المختار عند المصنف الى ان كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم بمعنى ان الجزء الاول الذي لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة مختص بشرائط وجوده منفرد بالانقضاء بطريان ضده فيتعلق بسبب على حدة واما جواز النية بالليل ووجوب القضاء على من افاق بعد الشهر فقد مر بيانه في باب الامر

وعن ما لانتزاع الحكم عن السبب

الحاكم وذا لانه لا يجب على فقير وذي مؤنة كما في العبد والصبي والكافر فثبت ان الاول باطل لعدم الوجوب وايضا تضاعف الوجوب بتضاعف الراس للضاد الى الفطر لتعارضه ان صادة الى الراس وتحمل الاستعارة ايضا بخلاف تضاعف الوجوب هذا جواب سؤال هو ان الاضافة الى السببية والعلة فتضاف الى الفطر فتدل على سببية الفطر فاجاب بان الصدقة ايضا قد اضافة الى السببية والعلة فتضاف الى الراس فتشكل على سببية الراس بالتضاعف

فتكرر بتكرر السبب ايضا لان السببية الراس لصفة المؤنة والمؤنة تتكرر بتكرر الحاجة والشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فيتجدد بتجدد
الحاجة قوله فهذا الدليل اقوى اشارة الى دفع ما يتوهم من ترجيح بكثرة الادلة وهو ان دليل سببية الفطر هو الاضافة فقط ودليل سببية
الراس هو الاضافة وغيرها فصرح بانه ترجيح بالقوة قوله والفاء وصف المؤنة يرجح سببية الراس لان تعليق الحكم بوصف المؤنة
في قوله عليه السلام اوا عن تموتون يشعر بان هذه الصدقة بحث وجوب المؤن والاصل في وجوب المؤن الراس الذي يلي عليه كما في
العبيد والبهائم فكيفية تبعية ايضا على اعتبار المؤنة والولاية قوله وللحج اي سبب لوجوب الحج هو البيت بدليل الاضافة لا الوقت والاستطاعة
اذ لا اضافة اليه ولا تتكرر بتكرره مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما في الفقير بل الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة لوجوبه
اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة قوله وللعشر يعني ان سبب كل من العشر والخراج هو الارض النامية الا انها
سبب للعشر بالنماء الحقيقي وللخراج بالنماء التقديري وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج
فلا بد من حقيقة والخراج مقدر بالدراهم فيكفي النماء التقديري قوله لحقيقة الخارج متعلق بالنامية ثم كل من العشر والخراج مؤنة
للارض حتى لا يعتبر فيه الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم بعمارة العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض بما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها
كالعبيد والدواب فيلزم الخراج للمقابلة الذابين عن الدار الحامين لها عن الاعداء والعشر للمحتاجين والفقراء الذين هم يستنزل
النصر على الاعداء ويستمطر في السنة الشهباء فيكون النفقة على الفريقين نفقة على الارض تقديرا ثم باعتبار النماء الحقيقي العشر عبادة لان
الواجب جزء من النماء اعني الخارج من الارض قليلا من كثير بمنزلة الزكوة من المال النامي وباعتبار النماء التقديري الخراج عقوبة لما
في الاشتغال بالزراعة من الاعراض عن الجهاد والاقبال على المبغوض المذموم بلسان الشرع والدنو من رأس الخطيئات
وبدء الصلح سببا للذلة والصغار وضرب بهم بمنزلة الجزية والاحتقار في ان الارض اصل النماء وصف تبع فيكون باعتبار الاصل
كل منهما مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة فيتنافيان باعتبار الوصف فلا يجتمعان في سبب واحد وهو الارض
النامية وعند الشافعي رح يجب العشر من الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض
وسبب العشر الخارج من الارض قوله وللطهارة ارادة الصلوة لترتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اي اذا
اردتم القيام الى الصلوة ومثل هذا التعبير بالسببية وانما اضافتها الى الصلوة وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها فانما يصلح دليلا على
سببية الصلوة دون مداومتها والحدث شرط لوجوب الطهارة لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة
الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا لو توضأ من غير
وجوب كما لو توضأ وقبل وقت الصلوة واستدام الى الوقت جازت الصلوة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود وقصده ولم يقصد ولم يوجد
الحدث سببا للطهارة لان سبب الشيء ما يفضي اليه ويلائمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها وقد يجاب بانه لا يجعل سببا لنفس
الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يفضي اليه لا يقال لو كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهي شرط للصلوة لكان شرطا للصلوة
لانه شرط لشرطها والفاء الصلوة مشروطة بالطهارة فتتأخر عنها فلو كانت سببا للطهارة تقدمت عليها وهذا ح لانه يجيب عن الاول
بان تشترط الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها وعن الثاني بان المشروط هو صحة الصلوة وشرعيتها
والشرط وجود الطهارة والسبب ارادة الصلوة لا نفسها والسبب هو وجوب الطهارة لا وجودها فالمتقدم غير المتأخر قوله

قوله واما حدود والعقوبات يريد ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة تكون محظورات محضة كالزنا
والسرقة والفسق واسباب الكفارات المافيه من معنى العبادة والعقوبة يكون امورا دائرة بين الحظر والاباحة مثلا الفطر في رمضان من حيث انه يلاقي فعل
نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطاء وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها
جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه يلاقي حراما محضا فان قيل ظاهر هذا الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين هو
اليمين وانها دائرة بين الحظر والاباحة وقد سبق ان السبب الحقيقي هو الحنث واليمين سبب مجاز قلنا بنى الكلام ههنا على السببية المجازية
لانها اظهر واشهر حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة هي اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها الا انها سبب بصفة كونها معقودة لانها الدائرة
بين الحظر والاباحة لا لعموم شرط وجوبها فوات البر لان الواجب في اليمين هو البر احترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى والكفارة خلف
عن البر ليصير كانه لم يفت فيشترط قوات البر لئلا يلزم الجمع بين الخلف والاصل واليمين وان انعدمت بعد الحنث في حق الاصل اعني البر
لكنها قائمة في حق الخلف فالسبب في الاصل والخلف واحد **قوله** ولشرعية المعاملات يعني ان ارادة الله تعالى بقاء العلم
الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك وتقريره ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان
بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع الانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى امور
صناعية في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين
الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في
باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلائمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور
ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات **قوله** للاختصاصات قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر لافعال العباد كالملك في
البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية سيما الافعال التي هي آثارها وهي التصرفات المشروعة
كالايجاب والقبول مثلا والحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما مر فهي اما ان تتعلق بامر الآخرة وهي العبادات او بامر
الدنيا وهي اما ان تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار المدينة وهي العقوبات
وبهذا الاعتبار والترتيب جعل اصحاب الشافعي رح الفقه اربعة اركان فاسباب كل من ذلك ما يناسبه على التفصيل **قوله** واعلم لما
كان المتعارف في العلة والسبب ما يكون له نوع تاثير ولا يوجد ذلك في بعض ما جعل علة وسببا للاحكام وكان المصطلح فيما سبق ان للعلة تاثيرا
دون السبب وكان بعض ما سماه ههنا سببا قد جعله فيما سبق علة ونفى كونه سببا اشار ههنا الى اختلاف الاصطلاحات ازالة للاستبعاد ونفيا للتوهم
الاعتراض وهذه الاصطلاحات ماخوذة من اطلاق القوم والا مشاحة فيه **قوله** واما الشرط فهو على ما ذكر المصرح اربعة شرط محض وشرط
فيه معنى العلة وشرط فيه معنى السببية وشرط مجازا اي اسما ومعنى لا حكما ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه فهو الرابع
كاول الشرطين الذين علق بهما الحكم وان كان فان تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير متصل بالحكم فهو
الثالث كحل قيد العبد والا فان لم يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها فهو الثاني كشق الزق وان عارضه فهو الاول كدخول الدار
في الثلث طالق ان دخلت الدار وذكر فخر الاسلام قسما خامسا سماه شرطا في معنى العلامة وهو العلامة نفسها لما راى ان العلامة عند هم
من اقسام الشرط ولهذا سمى صاحب الهداية الاحصان شرطا محضا بمعنى انه علامة ليس فيها معنى العلة والسببية وقد يقال ان الشرط ان لم يعارضه

والحدود والعقوبات بالنسب اليه من سرقة وقتل والكفارات بالنسبة اليه من الدائر بين الحظر والاباحة وشرعية المعاملات البقاء المقدر اي العالم والاختصاصات الشرعية التصرفات الشرعية كالبيع والنكاح ونحوهما وعلى ان يترتب عليه الحكم ان كان حتى لا يدرك العقل تاثيره ولا يكون لصنع المكلف كالوقت والصلوة والسبب وان كان لصنعه فان يخص باسم السبب وان كان لغرض من وضع ذلك كالغرض من البيع فيسمى علة

الحكم كالبيع للملك فهو علة وليس عليه اسم السبب ايضا مجازا وان لم يكن هو الغرض كالشراء للملك المتعة فان العقل يدرك تاثيره لفظا اشرتيت في هذا الحكم وهو لصنع المكلف وليس الغرض من الشراء مطلقا التمتع بل الملكية فهو سبب وان ادرك العقل تاثيره كما ذكرنا في القياس يخص باسم العلة واما الشرط

فيه نظر **قوله** وهو اي الشرط المحض ما حقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع وبحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهود للنكاح والاعتد تعذره كالطهارة للصلوة واما جعلي ان جعله المكلف ويعلق عليه تصرفا فانا بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق او بدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي تزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق له بالشرط **قوله** وقد مر اشارة الى بيان اثر الشرط الجعلي فانه ليس بمنزلة الشرط الحقيقي بحيث لا يصح الحكم بدونه **قوله** فيضاف اي اذا لم يعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط الحقيقي لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة حينئذ بالشبه والخلاف فلو شهد قوم بان رجلا علق طلاق امرأته الغير المدخولة بدخول الدار وآخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر فان رجع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للتزوج ما اداه الى المرأة من نصف مهر المثل لانهم شهود الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واذا رجع شهود دخول الدار وشهود اليمين اي التعليق جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة اما باعتبار ما يؤول اليه باعتبار ان العلة تسمى محافية معنى السببية وباعتبار انه بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضي تتصل الحكم بالعلة فكل العلة مع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا بد للاضافة الى الشرط فان قيل لو شهد قوم بانه تزوج هذه المرأة بالف وآخرون بانه دخل بها ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع انه شرط والزوج علة قلنا هذا مبني على ان شهود الدخول اسراء وشهود النكاح عن الصحة حيث ادخلوا في ملك الزوج عوضا عزم من المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلاف ما نحن فيه **قوله** كشهود التحرير فانه سبب لكونه مقتضيا الحكم في الجملة والاختيار علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب **قوله** فان قال لما شرط في اضافة الحكم الى الشرط ان لا يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها اورد مثالا ليس فيه معارضة العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط وحكم وجوب الضمان عليهم على ما ذكر فخر الاسلام واما المذكور في اصول شمس الائمة وابي اليسر فهو انهم لا يضمنون شيئا وهو المنصوص في الجامع الصغير ثم اورد مثالا يوجد فيه معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا رجع شهود الشرط واليمين جميعا ثم مثالا يوجد فيه معارضة العلة لكنها لا تصلح لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل ان كان قيد عبده عشرة ارطال فعبده حر ثم قال وان احل احد قيد العبد فهو حر فشهد شاهدان بان العبد عشرة ارطال فقضى القاضي بعتق العبد فحل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية ارطال فعند ابي حنيفة رح يضمن الشاهدان قيمة العبد لان قضاء القاضي نافذ ظاهرا وباطنا لانبنائه على دليل شرعي واجب العمل به فلا بد من صيانته عن البطلان باثبات التصرف المشهود به مقدما على القضاء بطريق الاقتضاء بخلاف ما اذا بان الشهود عبيدا او كفارا فلا عبرة بالقضاء لامكان الوقوف على حقيقة الصدق وفيما نحن فيه قد سقط معرفة حقيقة قدر القيد لانه لا يمكن الا بحل القيد واذا حل تعتق العبد واذا نفذ القضاء ظاهرا وباطنا تحقق العتق قبل الحل فلم يكن اضافة اليه والعلة اعني التعليق غير صالح للاضافة اليها لانه تصرف من المالك في ملكه من غير تعد ولا جناية كما اذا باع نفسه او اكل طعام نفسه فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة ارطال

ارطال والشهود قد تقدموا بالكذب المحض فيجب الضمان عليهم وعندهما يغرم القضاء ظاهرا لا باطنا لابتنائه على الحجة الباطلة الا ان العدالة
الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فيعتبر بحقه في وجوب العمل واذا لم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا بعد القضاء ويعتق بحكم المولى التقييد فلا يضمن الشهود وما ذكرنا
من ان العلة هي يمين المالك اعني تعليقه العتق هو المذكور في اصول فخر الاسلام وغيره وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان علل الاحكام
الشرعية هي التصرفات المشروعة حتى لو ادعى شفعة الدار واقام البينة فقضى القاضي كان علة الملك هي الشرى دون القضاء
فما ذهب اليه المصنف من ان العلة هي قضاء القاضي لضمان العتق محل نظر والعجب انه صرح في مسئلة رجوع الفريقين اعني شهود التعليق
وشهود الشرط بان العلة هي شهود التعليق وهي صالحة لاضافة الضمان اليها لانها اثبتت العتق بطريق التعدي حيث ظهر كذبهم
بالرجوع فلم كانت العلة في مسئلة علل التقييد هي قضاء القاضي دون تعليق المالك والتحقيق انه بان في الصورتين ان العتق لم يكن متحققا
في الواقع وانما لزم بقضاء القاضي المبني على الشهادة الباطلة وهو حكم سببه الى هلاك المال ففي صورة رجوع الفريقين شهود التعليق
علة متعدية فصالحة لاضافة الضمان اليها لخلوها عن معنى التعدي فيضاف الى الشرط وهو شهود كون التقييد عشرة لا التقييد العلة غير صالحة
لاضافة الضمان اليها لخلوها عن معنى التعدي فيضاف الى الشرط وهو شهود كون التقييد عشرة ارطال لتعديهم بالكذب المحض اذ لا
مساغ للاضافة الى الحال لتحقق قبله ظاهرا وباطنا مع ان شهود الشرط ههنا بمنزلة شهود العلة من وجهين احدهما ان وزن التقييد
تحقق الوجود والشرط ما يلوح على خطر الوجود وثانيهما ان التعليق لما كان متقررا بتعريف المالك والشهود قد شهدوا بوجود المعلق عليه
كان ذلك في معنى الشهادة بالتعيير فكانوا شهود العلة لاثباتهم العتق في الحقيقة فان قيل نحن لا نثبت الضمان حتى يضاف الى العلة والشرط
بل نثبت العتق بلا شيء واجيب بان العتق حكم سببه الى هلاك المال فلا بد من الضمان والعتق بلا شيء بمنزلة الضمان على السيد
فلا بد من الاضافة **قوله** والمشي مباح يعني ان المشي وان كان سببا وهو يشارك العلة في الافضاء الى الحكم والاتصال به
فعند تعذر الاضافة الى العلة كان ينبغي ان يضاف الحكم اليه دون الشرط الا ان الضمان عدوان فيما يضاف اليه من صفة
التعدي ولا تعدي في السبب اعني المشي لانه مباح وهذا مشعر بانه لو كان الماشي اليه متعديا كما اذا كان الحفر في ملك الغير
سقط الماشي بغير اذن المالك لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان الحافر المتعدي لا يقال مراده
ان المشي مباح في نفسه وان حرم بالغير في بعض الصور كما اذا كان في ملك الغير لانا نقول الحفر ايضا كذلك والظاهر ان تقييد المشي بالاباحة
احتراز عن محل الخلاف ففي بعض الوجوه عن اصحاب الشافعي رح انه لا ضمان على الحافر عند تعدي الماشي **قوله** بخلاف ما اذا وضع نفسه
في بئر العدوان فانه لا ضمان على الحافر لان الايقاع علة متعدية صالحة للاضافة فلا يضاف الى الشرط **قوله** واما وضع الحجر يعني
ان هذه الامور طرق مفضية الى التلف فيكون اسبابا لها حكم المعلل بخلاف الحفر فانه ازالة للمانع اعني امساك الارض فيكون
شرطا وههنا نظر وهو انه لا معنى للسببية الا الافضاء الى الحكم والتأدي اليه من غير تأثير وهذا حاصل في الحفر وحل القيد وفتح الباب ونحو
ذلك وجوابه المنع **قوله** وهو اي الشرط الذي في حكم السبب شرط اعترض عليه اي حصل بعد حصول فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل
الى الشرط فخرج الشرط المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق اذ التعليق وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس وخرج ما اذا فتح الباب
على الشرط فعل غير مختار بل طبيعي كما اذا شق ذنب الغير فسال الماء فتلف وخرج ما اذا كان فعل المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب على
وجه يطير الطائر فخرج فانه ليس في معنى العلة ولهذا لا يضمن واما وجوب الضمان عند محمد رح في صورة فتح باب القفص

والشرط مع علة الاصل ان
الشرط متعد لان صاحب
الشرط انما اذا حضر في غير
ملك بخلاف ما اذا وضع
نفسه والاصح الجواب
الحاج ولا الاصل المالك
لعدم الاستناد وعن
قسم الاسباب والشرط
في حكم السبب هو شرط
الشرط على فعل
فاعل مختار غير منسوب
اليه كما اذا حصل فيه
عبد الغفار

فليس مبنيا على ان طيران الطائر منسوب الى الفتح بل على ان فعل الطائر هدر فيلتحق بالافعال الغير الاختيارية كسيلان المائع

قوله لا يضمن عندنا مشعر بالخلاف وليس كذلك **قوله** فان الحمل بيان لكون حل القيد في حكم السبب لا تعليل لعدم الضمان وتقريره ان الشرط المحض تاخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم ويفضي اليه بان يتوسط العلة بينهما فيكون متقدما لا محالة وانما قال صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على العقد وعلته لما سبق من ان التعليق يمنع العلية الى وجود الشرط فلابد ان يثبت الشرط حتى ينعقد العلة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى السبب لا في معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب والاحداثة بخلاف سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير بالاباق فانما يضمن بناء على ان امره استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة اذا استخدمه فتحقق ما يقال في بيان تقدم السبب على صورة العلة ان ما هو مفض الى الشيء ووسيلة اليه لابد ان يكون سابقا عليه ليس بمستقيم لانه مفض الى الحكم والمطلوب تقدمه على صورة العلة وههنا نظر وهو ان وجوب تاخر الشرط عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي لا التحقيقي كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلوة والعقد في التصرفات على المسمى **قوله** واما الجرح ان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة التلف اليه فيضاف الى الشرط والضم هما لا يعبران عن الخروج عادة فلحقا بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فظهر ان كلا من كون فعلهما هدرا وكونه بمنزلة الافعال الطبيعية مستقل في الاستدلال على الضمان فسوق كلام المصنف ليس كما ينبغي ولا يخفى ان الجرح ولا هو مفتاح انه ان اريد ان فعل الطير والبهيمة هدر في اضافة الحكم اليه فمسلم لكن لا ينافي اعتباره في قطع الحكم عن الشرط وان اريد انه هدر مطلقا حتى لا يعتبر في قطع الحكم عن الغير فممنوع كما اذا ارسل شخص كلبه على صيد فمال عن سنن الصيد ثم اتبعه فاخذه لا يحل لان فعله وهو الميل عن السنن هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل عن المرسل ولا يخفى ان هذا جواب عن الوجه الاول فقط من استدلال محمد رح بناء على ما ساق كلامه من انه استدلال واحد فان قيل هب ان فتح الباب شرط عادة لكن قد سبق ان الشرط اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط وههنا كذلك لان فعل البهيمة لا يصلح علة للضمان قلنا لا نم انه لا يصلح علة للضمان على المالك وقد يقال الحكم ههنا هو التلف لا الضمان والنزاع في صحة اضافته الى فعل البهيمة قلنا وكذلك صحة اضافته الى الفعل الطبعي فينبغي ان لا يضمن في صورة شق الزق **قوله** فاذا قال الولي فان عورض بان الظاهر ان الانسان لا يلقي نفسه في البئر اجيب بان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع والولي محتاج الى استحقاق الدية على العاقلة فلابد من اقامة البينة على انه وقع في البئر بغير تعدمنه **قوله** واما الشرط اسما لا حكما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه فانت طالق فاول الشرطين يجب الوجود وشرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا ولئن ابانها فدخلت الدارين او دخلت احدهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احدهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين والانعقاد اليمين لان محل اليمين هي الذمة فيبقى بقائها ولا يشترط الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المتعقب الى الملك وبهذا يخرج الجواب عن وجه قول زفر رح ان الشرطين شيء واحد في وجود الجزاء وفي احدهما يشترط الملك وكذا

لا يضمن عندنا فان الحمل لما كان بمنزلة الشرط المحض تاخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم ويفضي اليه بان يتوسط العلة بينهما فيكون متقدما لا محالة وانما قال صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على العقد وعلته لما سبق من ان التعليق يمنع العلية الى وجود الشرط فلابد ان يثبت الشرط حتى ينعقد العلة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى السبب لا في معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب والاحداثة بخلاف سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير بالاباق فانما يضمن بناء على ان امره استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة اذا استخدمه فتحقق ما يقال في بيان تقدم السبب على صورة العلة ان ما هو مفض الى الشيء ووسيلة اليه لابد ان يكون سابقا عليه ليس بمستقيم لانه مفض الى الحكم والمطلوب تقدمه على صورة العلة وههنا نظر وهو ان وجوب تاخر الشرط عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي لا التحقيقي كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلوة والعقد في التصرفات على المسمى **قوله** واما الجرح ان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة التلف اليه فيضاف الى الشرط والضم هما لا يعبران عن الخروج عادة فلحقا بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فظهر ان كلا من كون فعلهما هدرا وكونه بمنزلة الافعال الطبيعية مستقل في الاستدلال على الضمان فسوق كلام المصنف ليس كما ينبغي ولا يخفى ان الجرح ولا هو مفتاح انه ان اريد ان فعل الطير والبهيمة هدر في اضافة الحكم اليه فمسلم لكن لا ينافي اعتباره في قطع الحكم عن الشرط وان اريد انه هدر مطلقا حتى لا يعتبر في قطع الحكم عن الغير فممنوع كما اذا ارسل شخص كلبه على صيد فمال عن سنن الصيد ثم اتبعه فاخذه لا يحل لان فعله وهو الميل عن السنن هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل عن المرسل ولا يخفى ان هذا جواب عن الوجه الاول فقط من استدلال محمد رح بناء على ما ساق كلامه من انه استدلال واحد فان قيل هب ان فتح الباب شرط عادة لكن قد سبق ان الشرط اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط وههنا كذلك لان فعل البهيمة لا يصلح علة للضمان قلنا لا نم انه لا يصلح علة للضمان على المالك وقد يقال الحكم ههنا هو التلف لا الضمان والنزاع في صحة اضافته الى فعل البهيمة قلنا وكذلك صحة اضافته الى الفعل الطبعي فينبغي ان لا يضمن في صورة شق الزق **قوله** فاذا قال الولي فان عورض بان الظاهر ان الانسان لا يلقي نفسه في البئر اجيب بان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع والولي محتاج الى استحقاق الدية على العاقلة فلابد من اقامة البينة على انه وقع في البئر بغير تعد منه **قوله** واما الشرط اسما لا حكما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه فانت طالق فاول الشرطين يجب الوجود وشرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا ولئن ابانها فدخلت الدارين او دخلت احدهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احدهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين والانعقاد اليمين لان محل اليمين هي الذمة فيبقى بقائها ولا يشترط الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المتعقب الى الملك وبهذا يخرج الجواب عن وجه قول زفر رح ان الشرطين شيء واحد في وجود الجزاء وفي احدهما يشترط الملك وكذا

بسبب الاباق الذي هو علة التلف صار كالسبب فاذا تقدم على صورة العلة والشرط اولى فلا فالحمل لما كان بمنزلة الشرط المحض تاخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم ويفضي اليه بان يتوسط العلة بينهما فيكون متقدما لا محالة وانما قال صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على العقد وعلته لما سبق من ان التعليق يمنع العلية الى وجود الشرط فلابد ان يثبت الشرط حتى ينعقد العلة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى السبب لا في معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب والاحداثة بخلاف سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير بالاباق فانما يضمن بناء على ان امره استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة اذا استخدمه فتحقق ما يقال في بيان تقدم السبب على صورة العلة ان ما هو مفض الى الشيء ووسيلة اليه لابد ان يكون سابقا عليه ليس بمستقيم لانه مفض الى الحكم والمطلوب تقدمه على صورة العلة وههنا نظر وهو ان وجوب تاخر الشرط عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي لا التحقيقي كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلوة والعقد في التصرفات على المسمى **قوله** واما الجرح ان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة التلف اليه فيضاف الى الشرط والضم هما لا يعبران عن الخروج عادة فلحقا بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فظهر ان كلا من كون فعلهما هدرا وكونه بمنزلة الافعال الطبيعية مستقل في الاستدلال على الضمان فسوق كلام المصنف ليس كما ينبغي ولا يخفى ان الجرح ولا هو مفتاح انه ان اريد ان فعل الطير والبهيمة هدر في اضافة الحكم اليه فمسلم لكن لا ينافي اعتباره في قطع الحكم عن الشرط وان اريد انه هدر مطلقا حتى لا يعتبر في قطع الحكم عن الغير فممنوع كما اذا ارسل شخص كلبه على صيد فمال عن سنن الصيد ثم اتبعه فاخذه لا يحل لان فعله وهو الميل عن السنن هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل عن المرسل ولا يخفى ان هذا جواب عن الوجه الاول فقط من استدلال محمد رح بناء على ما ساق كلامه من انه استدلال واحد فان قيل هب ان فتح الباب شرط عادة لكن قد سبق ان الشرط اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط وههنا كذلك لان فعل البهيمة لا يصلح علة للضمان قلنا لا نم انه لا يصلح علة للضمان على المالك وقد يقال الحكم ههنا هو التلف لا الضمان والنزاع في صحة اضافته الى فعل البهيمة قلنا وكذلك صحة اضافته الى الفعل الطبعي فينبغي ان لا يضمن في صورة شق الزق **قوله** فاذا قال الولي فان عورض بان الظاهر ان الانسان لا يلقي نفسه في البئر اجيب بان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع والولي محتاج الى استحقاق الدية على العاقلة فلابد من اقامة البينة على انه وقع في البئر بغير تعد منه **قوله** واما الشرط اسما لا حكما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه فانت طالق فاول الشرطين يجب الوجود وشرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا ولئن ابانها فدخلت الدارين او دخلت احدهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احدهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين والانعقاد اليمين لان محل اليمين هي الذمة فيبقى بقائها ولا يشترط الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المتعقب الى الملك وبهذا يخرج الجواب عن وجه قول زفر رح ان الشرطين شيء واحد في وجود الجزاء وفي احدهما يشترط الملك وكذا

لا يضمن عندنا فان الحمل لما كان بمنزلة الشرط المحض تاخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم ويفضي اليه بان يتوسط العلة بينهما فيكون متقدما لا محالة وانما قال صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على العقد وعلته لما سبق من ان التعليق يمنع العلية الى وجود الشرط فلابد ان يثبت الشرط حتى ينعقد العلة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى السبب لا في معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب والاحداثة بخلاف سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير بالاباق فانما يضمن بناء على ان امره استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة اذا استخدمه فتحقق ما يقال في بيان تقدم السبب على صورة العلة ان ما هو مفض الى الشيء ووسيلة اليه لابد ان يكون سابقا عليه ليس بمستقيم لانه مفض الى الحكم والمطلوب تقدمه على صورة العلة وههنا نظر وهو ان وجوب تاخر الشرط عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي لا التحقيقي كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلوة والعقد في التصرفات على المسمى **قوله** واما الجرح ان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة التلف اليه فيضاف الى الشرط والضم هما لا يعبران عن الخروج عادة فلحقا بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فظهر ان كلا من كون فعلهما هدرا وكونه بمنزلة الافعال الطبيعية مستقل في الاستدلال على الضمان فسوق كلام المصنف ليس كما ينبغي ولا يخفى ان الجرح ولا هو مفتاح انه ان اريد ان فعل الطير والبهيمة هدر في اضافة الحكم اليه فمسلم لكن لا ينافي اعتباره في قطع الحكم عن الشرط وان اريد انه هدر مطلقا حتى لا يعتبر في قطع الحكم عن الغير فممنوع كما اذا ارسل شخص كلبه على صيد فمال عن سنن الصيد ثم اتبعه فاخذه لا يحل لان فعله وهو الميل عن السنن هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل عن المرسل ولا يخفى ان هذا جواب عن الوجه الاول فقط من استدلال محمد رح بناء على ما ساق كلامه من انه استدلال واحد فان قيل هب ان فتح الباب شرط عادة لكن قد سبق ان الشرط اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط وههنا كذلك لان فعل البهيمة لا يصلح علة للضمان قلنا لا نم انه لا يصلح علة للضمان على المالك وقد يقال الحكم ههنا هو التلف لا الضمان والنزاع في صحة اضافته الى فعل البهيمة قلنا وكذلك صحة اضافته الى الفعل الطبعي فينبغي ان لا يضمن في صورة شق الزق **قوله** فاذا قال الولي فان عورض بان الظاهر ان الانسان لا يلقي نفسه في البئر اجيب بان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع والولي محتاج الى استحقاق الدية على العاقلة فلابد من اقامة البينة على انه وقع في البئر بغير تعد منه **قوله** واما الشرط اسما لا حكما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه فانت طالق فاول الشرطين يجب الوجود وشرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا ولئن ابانها فدخلت الدارين او دخلت احدهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احدهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين والانعقاد اليمين لان محل اليمين هي الذمة فيبقى بقائها ولا يشترط الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المتعقب الى الملك وبهذا يخرج الجواب عن وجه قول زفر رح ان الشرطين شيء واحد في وجود الجزاء وفي احدهما يشترط الملك وكذا

لا يضمن عندنا فان الحمل لما كان بمنزلة الشرط المحض تاخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم ويفضي اليه بان يتوسط العلة بينهما فيكون متقدما لا محالة وانما قال صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على العقد وعلته لما سبق من ان التعليق يمنع العلية الى وجود الشرط فلابد ان يثبت الشرط حتى ينعقد العلة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى السبب لا في معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب والاحداثة بخلاف سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير بالاباق فانما يضمن بناء على ان امره استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة اذا استخدمه فتحقق ما يقال في بيان تقدم السبب على صورة العلة ان ما هو مفض الى الشيء ووسيلة اليه لابد ان يكون سابقا عليه ليس بمستقيم لانه مفض الى الحكم والمطلوب تقدمه على صورة العلة وههنا نظر وهو ان وجوب تاخر الشرط عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي لا التحقيقي كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلوة والعقد في التصرفات على المسمى **قوله** واما الجرح ان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة التلف اليه فيضاف الى الشرط والضم هما لا يعبران عن الخروج عادة فلحقا بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فظهر ان كلا من كون فعلهما هدرا وكونه بمنزلة الافعال الطبيعية مستقل في الاستدلال على الضمان فسوق كلام المصنف ليس كما ينبغي ولا يخفى ان الجرح ولا هو مفتاح انه ان اريد ان فعل الطير والبهيمة هدر في اضافة الحكم اليه فمسلم لكن لا ينافي اعتباره في قطع الحكم عن الشرط وان اريد انه هدر مطلقا حتى لا يعتبر في قطع الحكم عن الغير فممنوع كما اذا ارسل شخص كلبه على صيد فمال عن سنن الصيد ثم اتبعه فاخذه لا يحل لان فعله وهو الميل عن السنن هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل عن المرسل ولا يخفى ان هذا جواب عن الوجه الاول فقط من استدلال محمد رح بناء على ما ساق كلامه من انه استدلال واحد فان قيل هب ان فتح الباب شرط عادة لكن قد سبق ان الشرط اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط وههنا كذلك لان فعل البهيمة لا يصلح علة للضمان قلنا لا نم انه لا يصلح علة للضمان على المالك وقد يقال الحكم ههنا هو التلف لا الضمان والنزاع في صحة اضافته الى فعل البهيمة قلنا وكذلك صحة اضافته الى الفعل الطبعي فينبغي ان لا يضمن في صورة شق الزق **قوله** فاذا قال الولي فان عورض بان الظاهر ان الانسان لا يلقي نفسه في البئر اجيب بان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع والولي محتاج الى استحقاق الدية على العاقلة فلابد من اقامة البينة على انه وقع في البئر بغير تعد منه **قوله** واما الشرط اسما لا حكما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه فانت طالق فاول الشرطين يجب الوجود وشرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا ولئن ابانها فدخلت الدارين او دخلت احدهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احدهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين والانعقاد اليمين لان محل اليمين هي الذمة فيبقى بقائها ولا يشترط الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المتعقب الى الملك وبهذا يخرج الجواب عن وجه قول زفر رح ان الشرطين شيء واحد في وجود الجزاء وفي احدهما يشترط الملك وكذا

وكذا في الآخر **قوله** واما العلامة هي على مقتضى تفسير المصرح ما تعلق بالشيء من غير تأثير فيه ولا توقف عليه بل من جهة
انه يدل على وجود ذلك الشيء فيما بين الشرط والعلة والسبب والمشهور انها ما يكون علما على الوجود من غير ان يتعلق
وجوب ولا وجود الا انهم مثلوا فيه بالاحصان مع ان وجوب الرجم موقوف عليه وسماه بعضهم شرطا فيه معنى العلامة
وبعضهم شرطا على الاطلاق لتوقف وجوب الرجم عليه واما تقدمه على وجود الزنا فانما في ذلك فان تأخر الشرط عن صورة
العلة ليس بلازم بل من الشروط ما يتقدمها كشرط الصلوة وشهود النكاح كذا في الكشف وهو حاصل الاشكال الذي
ذكره المصرح واجاب عنه بان لزوم التأخر عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي فاما الحقيقي اعني ما يتوقف
عليه الشيء عقلا وشرعا فقد يتقدم على صورة العلة كشروط الصلوة وشهود النكاح وقد يتأخر كالحصر المتأخر عن وجود
ثقل زيد وقطع الحبل المتأخر عن وجود ثقل القنديل والمتأخر لكونه اقوى بواسطة اتصاله بالحكم يسمى شرطا
في معنى العلة والمتقدم لعدم مقارنته الحكم يسمى علامة وحاصل هذا الكلام ان الاحصان شرط الا انه يسمى علامة
لمشابهته العلامة في عدم الاتصال بالحكم ثم ظاهر كلام المصرح محل نظر اما اولا فان الشرط التعليقي قد يكون
متقدما وانما المتأخر ظهوره والعلم به كما في تعليق عتق العبد يكون قيده عشرة ارطال واما ثانيا فلانه ليس
كل شرط متقدم يسمى علامة كالطهارة للصلوة ولا كل شرط متأخر يكون في معنى العلة كشهود اليمين على ما سبق واما ثالثا
فلان الشرط الذي في معنى العلة قد يتقدم على صورة العلة كما اذا كان ولادة من سقط في البئر بعد حفر البئر فان نقله
الذي هو العلة قد حصل بعد الشرط اعني ازالة الامساك عن الارض **قوله** ولما كان لي نظر في كون الاحصان
علامة لا شرطا في معنى العلة لقائل ان يقول كونه علامة وان صلح محلا للنظر الا انه لا خفاء في انه ليس شرطا
في معنى العلة اذ الشرط انما يكون في معنى العلة اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليه كالزنا ههنا مع ان الاحصان
عبارة عن خصال حميدة بعضها مندوب اليه وبعضها مأمور به فلا يصلح ان يكون في معنى العلة الموجبة
للعقوبة المحضة **قوله** فان قيل مبنى هذا السؤال على الرواية المذكورة في الاسرار وهي ان عتق هذا
العبد لا يثبت بشهادة الكافرين وان كانت شهادتهما حجة على هذا العتق لولا الزنا وذلك لان قبول الشهادة
في الاعتاق قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم ضرورة تحقق الاحصان والمذكور في الهداية واكثر الكتب
انه يثبت العتق تصرفا على المولى الكافر ولا يثبت سبق تاريخ الاعتاق على الزنا لما فيه من تضرر المسلم

بوجوب الرجم عليه فالحاصل ان شهادتهما متضمن بثبوت العتق وتقدمه على الزنا وضرر الاول يرجع الى
الكافر فيقبل والثاني الى المسلم فلا يقبل **قوله** وههنا لا تثبتها اي في صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال
مع النساء لا يثبت شهادة النساء للعقوبة لان الاحصان علامة لا علة او سبب او شرط في معنى العلة ليكون
اثباته اثبات العقوبة **قوله** وهو يصلح الضمير الشهادة وتذكيره باعتبار ان المصدر في معنى ان مع الفعل **قوله**
وهو ما ذكر اي اضرار المسلم في هذه الصورة تكذيبه في ادعائه الرق ووقع الكاره لاستحقاق الرجم وحاصل
الكلام ان امتناع قبول شهادة النساء لخصوصية في المشهود به وهو الحد وذلك منتف في الاحصان لانه
علامة لا موجب وامتناع قبول شهادة الكفار لخصوصية في المشهود عليه وهو كونه مسلما فلا يقبل في الصورة
المذكورة لتضرر العبد المسلم فان الرق مع الجبوة خير من العتق مع الرجم **قوله** وعند ابي حنيفة رح لا يقبل شهادة
القابلة في الصورة المذكورة لان الولادة في حقها ليست بعلامة بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب ضرورة انا
لا نعلم ثبوت النسب الا بها فيشترط لاثباتها كمال الحجة رجلان او رجل وامرأتان بخلاف ما اذا وجد الفراش
القائم او الحبل الظاهر واقرار الزوج بالحبل فان كلا من ذلك دليل ظاهر يستند اليه ثبوت النسب
ويكون الولادة علامة معرفة **قوله** واذا علق بالولادة طلاق يعني فيهما اذا لم يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج مقرا به
اذ لو وجد احدهما فعند ابي حنيفة رح يثبت بمجرد اقرارها بالولادة كما في تعليق الطلاق بالحيض ووجه ايراد هذه
المسئلة ههنا ان الولادة علامة ثبوت النسب وان جعل شرطا تعليقا فيعتبر عندهما جانب كونه علامة حتى
يثبت بشهادة امرأة فيثبت ما يتبعها من الطلاق وغيره وعنده يعتبر جانب الشرطية حتى لا يثبت في حق الطلاق
الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين ولا امتناع في ثبوت الولاية في حق نفسها لا في حق وقوع
الطلاق كما انه لا امتناع في ثبوت شهادة الامة في نفسها لا في حق استحقاق الرد على البائع فيما اذا
اشترى امة على انها بكر فادعى المشتري انها ثيبة وشهدت امرأة بذلك وتحقيق ذلك ان للولادة
اصلا ووصفا هو كونه مشترطا والثابت بشهادة الواحدة هو الاول دون الثاني واما ثبوت النسب فانما
يكون بالفراش القائم وبالولادة يظهر ان السبب كان ثابتا بالفراش القائم وقت العلوق كذا في شرح التقويم
قوله بخلاف الجلد جواب عما يقال ان الجلد رد الشهادة قد رتبا على الرمي والعجز عن اقامة البينة لقوله تعالى والذين

والذين يرمون المحصنات الآية فاذا كان العجز علامة في حق رد الشهادة فكذا في حق الجلد فينبغي ان
يقدم الجلد على العجز لاسيما وان القرآن في النظم يوجب التقدم في الحكم عند الشافعي رحمه الله فان قيل ان قوله تعالى
ثم لم يأتوا باربعة شهداء عطف على يرمون فيكون شرطا مثله كما اذا قيل ان دخلت الدار ثم كلمت
زيدا فانت طالق وعبدي حر كان تكلم زيد شرطا للطلاق والعتاق جميعا مثل الدخول فلو جعل مجرد
الدخول شرطا في حق العتق لزم الغاء الشرط الثاني في حقه قلنا او سلم ان قوله لا يقتضي العطف على فاجلدوا
والا على مجموع الجملة الاسمية فانما جعلنا العجز عن اقامة البينة لغوا في حق رد الشهادة بما لاح من الدليل
على انه في حقه علامة لا شرط حقيقي وفي حق الجلد شرطا لا علامة وهو ان القذف في نفسه كبيرة فيكفي في رد الشهادة
وتقديم العجز على الجلد ليس بممكن بل يتوقف عليه فيكون شرطا قوله قلنا يعني لا نسلم ان القذف في نفسه كبيرة موجبة
لرد الشهادة بل هو مشروط بين ان يكون جناية فيكون فسقا وبين ان يكون جنحة لله تعالى سعيا للفاحشة
ولو كان في نفسه كبيرة وفاحشة لم يكن الشهادة عليه مقبولة اصلا فان قيل لما احتمل الجنحة ولم يكن جناية
جنحة كان ينبغي ان لا يتعلق به الجلد ورد الشهادة قلنا هو وان احتمل ان يكون جنحة الا انه لا يحمل الا قدام
عليه وان كان صادقا الا ان يوجد الشهود في البلد فاذا مضى زمان يتمكن من احضار الشهود وهو الى
آخر المجلس في ظاهر الرواية والى ما يراه الامام وهو المجلس الثاني في رواية عن ابي يوسف ولم يحضرهم
صار القذف كبيرة مقصورة على الحال لا مستندة الى الاصل لاحتمال انه قذف وله بينة عادلة الا انه عجز عن
احضارهم بادبهم او عنهم او امتناعهم الاداء واذا كان ثبوت الفسق ورد الشهادة مقصورة على حال العجز كان
العجز شرطا لا علامة فان قيل لو كان القذف مترددا بين الجنحة والجناية فكما اعتبر جهة الجناية رعاية لجانب
المقذوف باقامة الحد على القاذف ينبغي ان يعتبر جهة الجنحة رعاية لجانب القاذف قلنا قد اعتبر وذلك انه اذا
اتى بالبينة على زنا المقذوف قبل تقادم العهد اقيم الحد عليه وان اتى بها بعد تقادم العهد بطل رد الشهادة القاذف صار
مقبول الشهادة لكن لم يقم الحد على المقذوف لان تقادم العهد شبهة يدرأ بها الحد واختلفوا في حد التقادم فاشار
في الجامع الصغير الى ستة اشهر وقوله ابو حنيفة صرح الى رأي القاضي في كل عصر والاصح انه مقدر بشهر قوله

باب المحكوم به

وهو الفعل الذي تعلق به خطاب الشارع ولا بد من تحققه حسا اي من وجوده

في الواقع بحيث يدرك بالحس او بالعقل اذ الخطاب لا يتعلق بما لا يكون له وجود اصلا والمراد بالوجود الحسي ما يعم مدركات العقل بطريق التغليب
ليدخل فيه مثل التصديق القلبي والنية في العبادات ثم معرفة وجوده الحسي اما ان يكون له وجود شرعي ولا وكل من القسمين اما ان يكون سببا بحكم شرعي
او لا ومعنى الوجود الشرعي ان يعتبر الشارع اركانا وشرائط يحصل من اجتماعها مجموع مسمى اسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرائط وينتفي
بانتفائها كالصلاة والبيع ومعنى سببية الفعل لحكم شرعي ان يجعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعي هو صفة لفعل المكلف
كالزنا لوجوب الحد والشراء كالبيع للملك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك من اركان
الصوم فلزم لبطلانه بانتفائه ثم الماهية شرعي ان وجد بجميع اركانه وشرائطه مع اوصاف آخر معتبرة في الشرع في ذلك الفعل لكن لا من حيث انها
ذاتية لها بل من حيث انها مكملة ومتممة لها فهو صحيح بالاصل والوصف وهو المراد بالصحيح عند الاطلاق وان وجدت الاركان والشرائط دون
الاوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع بالخمر والخنزير سمي فاسدا من قولهم فسد الجوهر اذا ذهب رونقه وطراوته وبقي اصله وان
انتفى شيء من الاركان والشرائط سمي باطلا كبيع المضامين والملاقيح لانتفاء الركن كالنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط وكثيرا ما يطلق
احدهما على الآخر كما اذا قالوا بيع ام الولد والمدبر والمكاتب فاسد اي باطل واطلقوا على البيع بالميتة والدم تارة لفظ الفاسد اخرى
لفظ الباطل وعند الشافعي رح هما لفظان مترادفان لا مشاحة في الاصطلاح قوله ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى المراد بحق الله تعالى
ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد نصيب لله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والانتفاع اعتبار التمليك الكل
سواء في الاضافة الى الله تعالى وهو ما في السموات وما في الارض من حيث اعتبار التفرد والانتفاع وهو متعال عن الكل بمعنى حق العبد
ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فظهر بما ذكرنا انه لا يتصور قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوي اعتبار الشارع قوله
اما حقوق الله تعالى ثمانية عبادات خالصة كالايمان وعقوبات كاملة الحدود وقاصرة كحرمان الميراث وحقوق دائرة بين الامرين كالكفارات
وعبادات فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس
الغنائم وذلك الحكم الاستقراء قوله وكل اي كل واحد من الايمان وفروعه يشتمل على الاصل والملحق بالزوائد بمعنى ان في جملة الفروع
اصلا وملحقا بها وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على الثلاثة والمراد بالفروع ما سوى الايمان من العبادات لا يتناولها
على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله تعالى لم يتصور منه التقرب اليه كون الطاعات من فروع الايمان وزوائد
لا ينافي كونها في نفسها عمالا فضل وملحق به زوائد فاصل الايمان هو التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته
وسائر صفاته ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على ما هو الايمان في اللغة الا انه قيده باشياء مخصوصة
ولهذا قال النبي عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما
الاختصاص في به بمعنى التصديق هو الذي جعله المتقدمون احد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم ابو علي ولهذا فسره السلف بالاذعان
والمعرفة مع ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي عليه السلام كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين
والملحق باصل الايمان هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب
لهذا يسقط الاقرار عند تعذره كما في الآخرس وتعسره كما في المكره وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله انما هو عند بعض العلماء
كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق

في الحقوق اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد وما اجتمعا فيه والثاني عبادات خالصة كالايمان وعقوبات كاملة والرابعة كالايمان اصل التصديق والملحق به كالاقرار حتى ان من ترك الاقرار مع القدرة لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وعند الناس وعند بعض علماء الشافعية

التصديق والاقرار الاحكام الدنيوية وهو اصل في حقنا اذ لا اطلاع لنا على القلب الاحكام الدنيوية انما تجري على الظاهر في تبيين بيان الكفر في الدنيا ولا يصح ردته وفي الدنيا والايمان الاعمال

بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله تعالى وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان في عمل القلب
خفاء فينيطت الاحكام بدليله الذي هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على انه اصلي في احكام الدنيا لابتنائها على الظاهر
حتى لو اكره الحربي او الذمي فاقر صح ايمانه في حق احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المؤمن على
الردة اي التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يصر مرتدا في حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام
معارض وهو الاكراه وركنه انما هو تبديل الاعتقاد وزوائد الايمان هي الاعمال لما ورد في الاحاديث من ان الايمان
بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته الزائدة عليه واما الفروع فالاصل
فيها الصلوة لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح
وافعال القلب والملحق به الصوم من حيث انه عبادة بدنية خالصة فيها تطويع النفس الامارة لخدمة خالقها لا مقصودة
بالذات وزوائدها مثل الاعتكاف المؤدي الى تعظيم المسجد وتكثير الصلوات حقيقة او حكما بالانتظار على شرطية الاستعداد
قوله وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر وسميت بذلك لان جهة المؤنة فيها وهي وجوبها على الانسان بسبب اس الغير
كالنفقة وجهات العبادة فيها كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك
مما هو من امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة في العبادات الخالصة فوجب
في مال الصبي والمجنون اعتبار الجانب المؤنة خلافا لمحمد رح فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح قوله ومؤنة فيها عقوبة
لما كان المؤنة في العشر والخراج باعتبار الاصل وهو الارض على ما سيق تحقيقه في بحث السبب والعبادة والعقوبة
باعتبار الوصف وهو النماء في العشر والتمكن من الزراعة في الخراج سميا مؤنة فيهما معنى العبادة والعقوبة ولما كان
في الخراج معنى العقوبة والذل والمسلم من اهل الكرامة والعز لم يصح ابتداء الخراج عليه حتى لو اسلم اهل الدار طوعا
او قسمت الاراضي بين المسلمين لم يصح وضع الخراج عليهم لكن صح القاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم
من كافر ارض خراج كان عليه الخراج لا العشر لان الخراج لما تردد بين العقوبة الغير اللائقة بالمسلم والمؤنة اللائقة به لم يصح
ابطاله بالشك ولان جهة المؤنة راجحة فيه لكونها باعتبار الاصل اعني الارض والمؤمن اهل للمؤنة فيصح بقاؤه وان
لم يصح ابتداؤه ولما كان في العشر معنى العبادة لم يصح ابتداؤه على الكافر لان الكفر ينافي القربة من كل وجه ولان في
العشر ضرب كرامة والكفر مانع عنه مع امكان الخراج كما ان في الخراج ضرب اهانة والاسلام مانع عنه مع امكان العشر
واما بقاؤه كما اذا ملك ذمي ارضا عشرية فعند محمد رح تبقى على العشر لانه من مؤمن الارض والكافر اهل للمؤنة ومعنى العبادة
تابع فيسقط القربة في حقه وعند ابي يوسف رح اضاعف العشر لان الكفر مناف للقربة ولا بد من تغيير العشر والتضعيف تغيير
للوصف فقط فيكون اسهل من ابطال العشر ووضع الخراج لما فيه من تغيير الاصل والوصف جميعا والتضعيف في حق الكافر مشروع
في الجملة كصدقات بني تغلب وما يربه الذمي على العاشر لا يقال فيه تضعيف للقربة والكفر ينافيها لانا نقول بعد التضعيف صار
في حكم الخراج الذي من خواص الكفار وخلا عن وصف القربة وعند ابي حنيفة رح يتقلب العشر خراجا لان العشر لم يشرع الا بوصف
القربة والكفر ينافيه فيسقط بسقوطه والتضعيف امر ثبت بالاجماع على خلاف القياس في قوم معينين

وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر
فالمراد بها مؤنة فيها عقوبة
كالخراج فلا يتبدى من العقوبة والمؤنة لا يبطل الشك
لا ترد بين الامرين اي بين العقوبة والمؤنة غالب على ما سوى مؤنة
على ان الوصف الاول وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف غالب
باعتبار الاصل وهو الارض على الكافر لكن يبقى عند محمد رح
فيها عبادة كما كانت فلا يتبدى وعند ابي يوسف رح اضاعف لان فيه
كالخراج على المسلم وعند ابي يوسف رح اضاعف كل وجه لان الاسلام
اي في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها فيسقط كل وجه فلا
فلا ينافي العقوبة اصل من الاطلال اصلا لان الخراج
اي اضاعف عقوبة اصل من الاطلال اصلا لان الخراج
على الكافر على بقاء
ما من البقاء العشر على الكافر
الخراج على المسلم فقال ابو يوسف رح ان في
العشر معنى العبادة والكفر ينافيها بالكلية فيسقط
مال فيها معنى العقوبة والاسلام لا ينافيها من كل وجه فيبقى
الخراج على المسلم وقوله اضاعف كلمة التعقيب مع الفاء
الى قوله والكفر ينافيها فلا يبقى العشر والمضاعفة اسهل من
الاطلال فيضاعف اي في حق الخراج في الجملة وعند ابي حنيفة رح
يتقلب خراجا اذا التضعيف امر ورد بخلاف القياس
الاصل وهو الخراج لان التضعيف ثبت بالاجماع
بخلاف القياس في قوم باعيانهم لان تلك الطائفة كانت
الا قدر صحيح الجزية وهم من الكفار لم يعرفوا منهم الجزية
فيكونون
حكم

تعذر ايجاب الجزية او الخراج عليهم خوفا من الفتنة لكثرتهم وقربهم من الروم ولا يصار اليه مع امكان ما هو الاصل في الكفارة وهو
الخراج قوله وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن
فان الجباية حق الله تعالى اعزاز الدين وعلا الكلمة فالصبي كله حق لله تعالى الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين استكثارا وستبقى
الخمس حقا لاحتياجنا اداؤه طاعة وكذا المعادن لهذا جاز صرف خمس الغنائم الى الغانمين والى اباهم واولادهم وخمس
المعدن الى الواجد عند الحاجة قوله وقاصرة لكونه ميراث فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة لكونه غير محضة
لجنايته حيث حرم مع علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يحض الى بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع
ثبوت ملك له في تركة المقتول ولما كان الجنايات عقوبة وجزاء للقتل اي لمباشرة الفعل لنفسه بان يقتل فعلا المقتول
ويحمل اثره بناء على ان الشارع رتب الحكم على الفعل حيث قال لا ميراث للقاتل لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطأ
لان فعله لا يوصف بالخطر والتقصير لعدم الخطاب لجزائه بسعي ارتكاب محظور ولا في القتل بالسبب بان حفر بئرا في غير ملكه فوقع فيها
مورثه وملك وشهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته كان السبب ليس بقتل حقيقة والحلاق السبب على الحضر باعتبار
انه شرط في معنى السبب العلة فان قيل فتثبت الجنايات بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأ فالجواب ان البالغ الخاطئ يوصف
بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تعالى رفع حكم الخطأ في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفعه في القتل لعظم خطر الدم قوله
لانها اي الاغارات عند الشافعي ضمان التلف ولا فرق في التلف بين المباشرة والتسبيب واعترض بان ضمان التلف لا يصح
في حقوق الله تعالى لانه منزه عن ان يلحقه خسران يحتاج الى جبره بل الضمان في حقوقه جزاء الفعل قبل المراد بالتلف هو الحق
الثابت لصاحب الشرع الفائت بفعل يضاده كالاستيفاء الفائت بالقتل وليس المراد بالمتلف هو المحل اما في القتل فلان
ضمانه الدية او القصاص واما في غيره فظ قوله وهي اي العبادة غالبة في الكفارات لانها صوم واعتاق وصدقة وهي
بطريق الفتوى دون الجزم واستثنى القوم من هذا الحكم كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة بتمكين لقوله عليه السلام من
افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فذهب المص الى انهم لما جعلوه التشبيه بكفارة الظهار دليلا على كون جهة العقوبة
فيها غالبة لزم ان يكون كفارة الظهار ايضا كذلك ثم اعتذل عليه بان الظهار منكر من القول وزور فيكون جهة
الجناية غالبة فيلزم ان يكون في جزائها جهة العقوبة غالبة وهذا فاسد نقلا وحكما واستدلالا اما الاول فلان
السلف قد صرحوا بان جهة العبادة في كفارة الظهار غالبة واما الثاني فلان من حكم ما يكون العقوبة فيه غالبة
ان يسقط بالشبهة وتتداخل كفارة الصوم حتى لو افطر في رمضان مرارا لم يلزمه الا كفارة واحدة وكذا في رمضانين
عند اكثر المشايخ ولا تتداخل في كفارة الظهار حتى ظاهر من امرأته مرتين او ثلاثا في مجلس واحد او مجالس متفرقة لزمه لكل
ظهار كفارة واما الثالث فلان كون الظهار منكرا من القول وزورا انما يصلح جهة لكونه جناية على ما هو مقتضى ايجاب
الكفارة على انه كان في الاصل للطلاق يحتمل التشبيه للكرامة وبعد ايدخل فصورة في الجناية فيصلح لايجاب الحقوق الدائرة
ولولا ذلك لكان جزاء وعقوبة محضة وايضا كما يعضهم ان السبب هو الظهار الذي هو جناية محضة والعود الذي هو اسما
بمعروف ونعقل للقول الزور فانه تعالى عطف العود على الظهار ثم رتب الحكم عليهما الا انه جوز ادائها قبل العود لانها اعتبر

انتهار للحرمة الثابتة بالظهار فيجوز تقديمها على الفعل لينتهي الحرمة بها فيقع الفعل بصفة الحل وذكر في الطريقة المغنية انه
لا استحالة في جعل المعصية سببا للعبادة التي حكمها تكفير المعصية واذهاب العقوبة خصوصا اذا صار معنى الزجر فيها مقصودا اما المحال ان يجعل
سببا للعبادة الموصلة الى الجنة لانها مع حكمها الذي هو الثواب الموصل الى الجنة تصير من احكام المعصية فيصير المعصية بواسطة حكمها
سببا للوصول الى الجنة وهو مح وذكر المحققون في الفرق بين كفارة الفطر وغيرها ان داعية الجناية على الصوم لما كانت
قوية باعتبار ان شهوة البطن امر معود للنفس احتيج فيها الى زاجر فوق ما في سائر الجنايات فصار الزجر فيها اصلا والعبادة
تبعا فان من دعته نفسه الى الافطار طلبا للراحة فتامل فيما يجب عليه من المشقة انزجر لا محالة وفي باقي الكفارات بالعكس الا ترى
انه لا معنى للزجر عن القتل الخطأ وان كفارة الظهار شرعت فيما يندب الى تحصيل ما تعلقت به الكفارة تعلق الاحكام بالعلل
وهو العود وكفارة اليمين شرعت فيما يجب تحصيل ما تعلقت به تعلق الاحكام بالشروط كمن حلف لا يكلم اياه وشرع الزاجر
فيما يندب او يجب تحصيله لا يليق بالحكمة قوله وكذا كفارة الفطر يعني ان العقوبة غالبة فيها لوجوه الاول قوله عليه السلام من
افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فعلى ما ذهب اليه المص من كون العقوبة غالبة في كفارة الظهار وجه الاستدلال
ظاهر واما على ما هو المذهب فقيل وجهه انه قيد الافطار بصفة التعمد الذي به يكامل الجناية ثم رتب عليه وجوب الكفارة فدل ذلك
على غلبة العقوبة كما هو مقتضى كمال الجناية الثاني الاجماع على ان الكفارة لا يجب على من افطر خطأ بان سبق الماء في حلقه
في المضمضة فلو لم يعتبر في سببها كمال الجناية لما سقطت بالخطأ كالكفارة الخطأ وفي كمال الجناية كمال العقوبة الثالث انه
ليس في الافطار شبهة الاباحة بوجه وهذا يدل على ان جناية كاملة حتى كان ينبغي ان يكون كفارته عقوبة محضة الا انه لما
كان منعا عن تسليم الحق الى مستحقه لا ابطالا للحق الثابت اذ لا يتصور الجناية بالافطار بعد التمام تحقق بهذا الاعتبار قصور
في الجناية فلم يجعل الزاجر عقوبة محضة ولا يخفى ان هذه الوجوه الثلثة متقاربة جدا قوله وهي اي الكفارات عقوبة وجوبا
بمعنى انها وجبت اجزية لافعال يوجد فيها معنى الخطر كالعقوبات وعبادة او بمعنى انها تساوي بالصوم والاعتاق والصدقة
وهي قربة وتؤدى بطريق القضاء كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات وهذا الكلام مما اورده فخر الاسلام في كفارة
الفطر خاصة يعني انها وجبت قصدا الى العقوبة والزجر بخلاف سائر الكفارات فان العقوبة فيها تبع اذ لا معنى للزجر عن القتل الخطأ
مثلا وقد اشرنا الى ذلك فيما مر قوله كاقامة الحدود واجبة بطريق العقوبة ويؤديها الامام عبادة لا مأمورا باقامتها وما عكس هذا
وهو ان يجب الشيء عبادة وقربة ويكون اداؤه عقوبة للمكلف زجرا فلا يوجد في الشرع بل لا يتصور قوله فتسقط هذه تفريعا
على ان العقوبة غالبة في كفارة الفطر الا ان توسط قوله وهي عقوبة وجوبا عبادة اداء مخرج للنظم عن نظامه ولولا ان المص
جعل الضمير في قوله وهي عقوبة للكفارات لكنا نجعله لكفارة الفطر فيحسن النظم ويستقيم المعنى تقريره الاول ان كفارة الفطر
تسقط بشبهة تورث جهة اباحة فيما هو محل الجناية كما اذا جامع على ظن عدم طلوع الفجر او غروب الشمس وقد بان خلافه بخلاف
سائر الكفارات فانه لا يختلف بين محل ومحل واما جامع زوجته او اكل طعاما فلا يورث شبهة في اباحة الافطار كمن قتل نفسه
او شرب خمرة الثاني انها تسقط بشبهة قضاء القاضي كما اذا رأى هلال رمضان وحده فشهد عند القاضي غيره شهادة لتفرده
او لفسقه فصام لقوله عليه السلام صوموا لرؤيته ثم افطر في هذا اليوم ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة لان القضاء هنا نافذ

وذكر كفارة الفطر اي وصف العقوبة فيها غالبة لقوله صلى الله عليه وسلم على الجامع ولاجماع على ايجاب الكفارة على الجامع ولان الافطار محرم اليس فيه شبهة الاباحة ثم ورد عليه ان الافطار عمدا في رمضان كفارة الفطر عقوبة يبقى ان يكون كفارة الفطر عقوبة محضة لدفع هذا الاشكال قال لكن الصوم لما كان خفاء سبب الى صاحبه بادام فيه فلا يكون الافطار الخلل حتى ثابت بل هو مع عن تسليمه الى المستحق فاوجبنا الزاجر بالوصفين اي العبادة والعقوبة وهي اي الكفارات مقدرة وجوبا وعبادة اداء وقضاء لا يكون مقدرة بوجوبا بالزاجر اي لا يكون مقدرة في الشرع

ص ٣٧٥

وعلى العكس اي عبادة اداء كانت للوجوب والخلف اداء وعبادة وجوبا واداء لا عقوبة لمن يقول لم يكن في الشرع ما هو عقوبة كالحدود وتفريع على ان كفارة الفطر عقوبة وبشبهة قضاء القاضي تسقط بالشبهة اي في النفس وبرؤية هلال رمضان اذا رد القاضي شهادته وقضى ان اليوم من شعبان فافطر بالوقاع عامدا لا يجب عليه الكفارة ثم صامت او مرضت وتسقط اذا افطر من ال لكن

ظاهرا فيورث شبهة حل الافطار اذ لو كان نافذا ظاهرا او باطنا لاورث حقيقة الحل وزعمه ان قضاء القاضي يرد شهادته حظا
لا يخرجه عن كونه شبهة كما اذا شهد ابا القصاص على رجل فقضى القاضي بقتله الولي وهو عالم بكذب الشهود ثم جاء المشهود له يجب
القصاص على الولي وعند الشافعي رح يجب الكفارة لان هذا اليوم من رمضان في حقه بدليل قطعي وجهل الغير لا يورث شبهة في حقه كما اذا اخبر
جماعة على مائدة وعلم به البعض دون البعض الثالث ان المرأة اذا افطرت عمدا حتى لزمها الكفارة ثم حاضت في ذلك اليوم او مرضت
سقطت عنها الكفارة وكذا الرجل اذا افطر ثم مرض اما الحيض فلانه يعدم الصوم من اول النهار واما المرض فلانه يزيل استحقاق الصوم
فيتحقق في هذا اليوم ما ينافي الصوم او استحقاقه فيكون شبهة الرابع انه لو اصبح صائما ثم سافر فافطر لم يلزمه الكفارة وان لم يجز الافطار
في ذلك اليوم لان السفر المبيح في تفسير يورث شبهة واما اذا انشأ السفر بعد الافطار فلا يسقط الكفارة لانها تجب حقا لله تعالى
بما هو من فعل العبد اختيارا بخلاف الحيض او المرض فانه من قبل من له الحق **قوله** وما اجتمعا اي ما اجتمع فيه حقان حق الله تعالى
غالب حد القذف فانه زاجر لعيوبه ونفعه الى عامة العباد وفيه دفع العار عن المقذوف بغلبة المعنى الاول يجري فيه الداخل حتى
لو قذف جماعة بكلمة او كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد ولا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف ويضيف بالرق ويفوض
استيفاؤه الى الامام وما اجتمع فيه الحقان وحق العبد غالب القصاص فان لله تعالى نفس العبد حق الاستعباد وللعبد حق الاستمتاع
في شرعية القصاص ابقاء للحقين واخلاء للعالم عن الفساد الا ان وجوبه بطريق المماثلة المنبئة عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمحل
فكان حق العبد راجحا فلهذا فوض استيفاؤه الى الولي وجرى فيه الاعتياض بالمال **قوله** واما قاطع الطريق فخالص
حق الله تعالى قطعا كان او قتلا لان سببه محاربة الله ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة
الفعل وعند الشافعي رح اذا كان الحد قتلا ففيه حق الله تعالى من جهة انه حد يستوفيه الامام دون الولي ولا يسقط بالعفو وحق العبد
من جهة ان فيه معنى القصاص حيث لا يجب الا بالقتل **قوله** ثم بتبعية اهل الدار اي بعد ما صار دارا احد ابوي الصغير خلفا عن داره
صار بتبعية اهل الدار خلفا عن دار احدهما اي احد الابوين اذا لم يوجد بتبعية اهل الدار صار بتبعية الغانمين خلفا مثلا اذا سبي صبي فان
اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية
الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم في دار حرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين
ثم التحقيق ان عند عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن دار احد الابوين بل عن دار الصبي لنفسه كابن الميت خلفت عنه في
الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابنه لئلا يلزم التخلف خلف عنه فيكون الشيء خلفا واصلا لا يقال
لا امتناع في كون الشيء اصلا من وجه خلفا من وجه **قوله** لكنه اي التيمم خلف مطلق يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء بالنص
وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فيتيمموا فنقل الحكم في حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون حكمه حكم الماء في
تادية الفرائض به وتحقيق ذلك انه ان جعل التراب خلفا عن الماء فحكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم
الخلف اذ لو كان له حكم براسه لما كان خلفا بل اصلا وان جعل التيمم خلفا عن الوضوء فحكم الوضوء اباحة الدخول في الصلوة
بواسطة رفع الحدث بالطهارة وحصلت به لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا في حق الاباحة مع الحدث لكان له حكم بها
هو الاباحة مع قيام الحدث فلم يكن خلفا وعند الشافعي رح هو خلف ضروري بمعنى انه يثبت خلافيته ضرورة الحاجة الى

عالب حد القذف وما اجتمعا فيه والاول
غالب القصاص وما اجتمعا فيه الثاني
غالب ما يورث الشبهة في الطريق فالخاص في قاطع الطريق
الصبيان والاقرار اما الاقرار فلانه
كسي صار الاقرار الجرح وما كالاحكام الاصل
اذا اجتمعا فيه حقان الحق الاول
غلبا واذا اجتمعا فيه حقان الحق الاول
التيمم خلفا عن الوضوء والوضوء
اداء الصلوة والتيمم لكنه اي التيمم

الى استقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجوز تقديمه على الوقت والاداء فرضين بتيمم واحد قبل الوقت
فلان الضرورة لم تنسخ واما بعد اداء فرض واحد فلان الضرورة قد انعدمت حتى قال فيمن لها اناءان من الماء احدهما طاهر والآخر
نجس وقد اشتبها عليه انه يجب عليه التحري والاجتهاد ولا يجوز له التيمم اذ معه ماء طاهر بيقين يقدر على استعماله بدليل سعة
الشرع هو التحري فلا ضرورة حينئذ وعندنا لا يجوز التحري لان التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض
للتساقط حتى كان الاناءين في حكم العدم واعلم ان وجوب التحري عند الشافعي رح انما هو اذا لم يوجد ماء آخر طاهر بيقين واما اذا
وجد فالتحري جائز فلهذا عدل المصنف رح عن عبارة فخر الاسلام حيث جوز التحري في مسئلة الاناءين بحالة السفر اي حالة عدم القدرة
على ماء طاهر بيقين ثم لا يخفى ان عدم صحة التيمم قبل التحري عند الشافعي رح مبني على انه لا صحة التيمم بدون العجز عن الماء سواء كان
خلفا ضروريا او خلفا مطلقا ولا عجز مع امكان التحري ولذا جوز التيمم فيما اذا تحقق العجز فتفريع هذه المسئلة على كون التيمم خلفا ضروريا
بمعنى انه انما يكون بقدر ما يندفع به ضرورة اسقاط الفرض ليس كما ينبغي وان اراد بكونه ضروريا انه لا يكون الا عند ضرورة العجز عن استعمال
الماء فهذا مما لا يتصور فيه نزاع **قوله** ثم عندنا اي بعد ما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا اختلفوا في تعيين الخلف فقال
ابو حنيفة رح وابو يوسف رح الخلفية في الآلة بمعنى ان التراب خلف عن الماء لانه نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب طهورا
في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهير الآلة ايضا كذلك وقوله عليه
السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد ذلك فان قيل لو كانت الخلفية في الآلة لافتقرت الى الاصابة
كالماء اذ من شرط الخلف ان لا يتردد على الاصل قلنا ليس هذا من الزيادة في شيء لان معناه الزيادة في الحكم
وترتب الآثار الا ترى ان استغناء التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء فعندهما يجوز امامة المتيمم للمتوضئ اذا لم
يجد المتوضئ ماء لان شرط الصلوة في حق كل منهما موجود بحالة فيجوز بناء احدهما على الآخر كالغاسل على الماسح من ان الخلف بدل
من الرجل في قبول الحدث ورفعه اما اذا وجد المتوضئ ماء وكان في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في حق الامام وان صلوته فاسدة
فلا يصح اقتداؤه كما اذا اعتقد ان امامه محدث في جهة القبلة وقال محمد وزفر رح الخلفية في الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن الوضوء
لان الله تعالى امر بالوضوء ولا تيمم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم كاقتداء المومي وما ذكر ان زفر مع محمد رح
في هذه المسئلة يوافق ما ذكره الاسبيجابي في شرح المبسوط الا ان المذكور في عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم عند زفر
وان وجد المتوضئ ماء **قوله** وشرط الخلفية اي لا بد في ثبوت الخلف من امكان الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل ثم من عدم
الاصل في الحال لعارض فلا معنى للمصير الى خلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلوة انعقدت سببا للوضوء لامكان
حصول الماء بطريق الكرامة ثم بظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا اذا حلف لا يمس السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان
السماء في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفي كان اثبوت لم يكن
في الزمان الماضي فانه لا يثبت الكفارة لعدم امكان البر في ما سبق تحقيق ذلك **قوله** باب المحكوم عليه وهو المخاطب
اي الذي تعلق الخطاب بفعله واهليته لذلك يتوقف على العقل اذ لا تكليف على الصبي والمجنون وقد اطلق الحكماء وغيرهم
لفظ العقل على معاني كثيرة منها الجوهر المجرد في ذاته وفعله بمعنى انه لا يكون جسما ولا جسمانيا ولا يتوقف فعاله على

تعلقه بجسم وهذا معنى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن لتعلق التدبير والتصرف ولو قال غير المتعلق بالجسم لكان
انسب ليخرج النفوس الفلكية فانها ليست بالبدن انما يطلق على هيئة الحيوان وادعى الحكماء ان العقل بهذا المعنى اول صادر عن
الواجب سبحانه واليه اشار بقوله عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل وانما قال ادعوا لانهم استدلوا على ذلك بادلة
مبنية على مقدمات فاسدة مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ونحو ذلك ومنها قوة النفس الانسانية بها يتمكن من ادراك
الحقائق وهذا معنى الاثر القابض عليها من العقل بالمعنى الاول ومنها مراتب قوى النفس على ما بينها ومنها العبر
التي يلزمها العلم بالضروريات ونفس العلم بذلك وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجوازه
الجائزات ومنها ملكة حاصل بالتجارب يستنبط بها المصالح والاغراض وهذا معنى ما يحصل به الوقوف على العواقب ومنها
قوة مميزة بين الامور الحسنة والقبيحة ومنها هيئة محمودة للانسان في حركاته وسكناته وكلامه الى غير ذلك من المعاني
المتغايرة فاحتيج في هذا المقام الى تفسير العقل فقالوا هو نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه ادراك الحواس فيبتدي
المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى عز وجل ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها ينتقل من الضروريات
الى النظريات لانه لما كان ظاهر هذا التفسير اخفى من العقل احتاج المصنف الى توضيحه وتبيين المراد منه فزعم انه يحتمل ان يراد بالعقل
ههنا ذلك الجوهر المجرد الذي هو اول المخلوقات على ان يكون النور بمعنى المنور ولا يخفى بعد هذا الاحتمال من الصواب
فانهم جعلوا العقل من صفات الراوي والمكلف ثم فسروا هذا التفسير ويحتمل ان يراد به الاثر الفائض من هذا الجوهر
على نفس الانسان كما ذكره الحكماء من ان العقل الفعال هو الذي يؤثر في النفس وبعد الادراك وحال نفوسنا
بالاضافة اليه حال ابصارنا بالنسبة الى الشمس فكما ان بافاضة نور الشمس تدرك المحسوسات كذلك بافاضة نوره تدرك المعقولات
فقوله نور اي قوة شبيهة بالنور في انه بها يحصل الادراك يضيء اي يصير واضحا به اي بذلك النور طريق يبتدأ به اي
بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب المبادي الموصلة الى المطالب ومعنى اضاءتها صيرورتها بحيث يهتدي
القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب وقوله من حيث ينتهي اليه متعلق بيبتدأ والضمير في
اليه عائد الى حيث اي من محل ينتهي اليه ادراك الحواس فيبتدي اي يظهر المطلوب للقلب اي الروح المسمى بالقوة
العاقلة والنفس الناطقة فيدركه القلب بتأمله اي التفاته والتوجه نحوه بتوفيق الله تعالى والهامه لا بتأثير
النفس وتوليدها فان الافكار معدات للنفس وفيضان المطلوب انما هو بالهام الله سبحانه وتعالى واعلم ان العقل
الذي يحصل الادراك باشراقه وافاضة نوره ويكون نسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار على ما ذكره الحكماء هو العقل
العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذي هو اول المخلوقات ففي كلام المصنف تسامح قوله وقد يطلق العقل على قوة
للنفس بها يكتسب العلوم اشارة الى معنى آخر للعقل باعتباره يحصل للنفس مراتبها الاربع فعلى ما سبق كان حاصل معناه
حصول شرائط الوصول الى المطلوب وانكشاف الحجب بينه وبين المطالب والتهدي الى طريق التوصل الى
المقاصد واما على هذا فمعناه قابلية النفس بهذه المعاني ذان قيل من شأن القوة التأثير والفعل ومعنى القابلية التأثير
والانفعال فكيف يفسر بها قلت هي قوة باعتبار ترتيب المبادي وتهيئ المعدات والتصرف فيها قابلية من حيث ان

ان حصول المص انما هو بالالهام وبتوفيق الملك العلام فان قلت القوة التي بها تكتسب النفس العلوم يشتمل مراتبها الاربع فكيف يعتبر
بقابلية الاشراق التي هي المرتبة الاولى عني الهيولاني قلت المراد قابلية الاشراق الى ان يكمل جميع الآثار ويحصل غاية المطلب فبدايتها اول المراتب
الاربع فان قلت كيف جعل المراتب الاربع في الشرع مراتب قوة النفس وقابليتها للاشراق وفي المتن مراتب تصرف القلب بواسطة العقل فيما
ارتسم في الحواس قلت حاصلهما واحد فان هذه المراتب مراتب للنفس باعتبار قوتها في اكتساب العلوم وتصرفها في المبادي لحصول المطالب فجعل
تارة مراتب النفس وتارة مراتب قوتها النظرية اي التي بها تتمكن من اكتساب العلوم وتارة مراتب تصرفاتها في المبادي ومعنى تصرف القلب فيما ارتسم
في الحواس ان يدرك الغائب من الشاهد اي يستدل من الآثار واللوازم على المؤثرات والملزومات مثل استدلاله من العالم وتغيراته
على ان له صانعا قديما غنيا عما سواه بريا عن النقائص وان يتفرع الكليات من الجزئيات بان ينتزع من الاحساس بجزئية هذه النار
ان كل نار حارة وكذا في جانب التصورات مثلا ينتزع من الجزئيات المكتنفة بالعوارض المشخصة والعوارض الخارجية حقائقها الكلية اما تحقيق
المراتب الاربع فهو ان للنفس الانسانية قوتين احديهما مبدأ الادراك وهي باعتبار تاثيرها عما فوقها مستكملة في ذاتها ويسمى عقلا نظريا والثانية مبدأ
الفعل وهي باعتبار تاثيرها في البدن الموضوع لكمالها اياه تاثيرا اختياريا ويسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية في تصرفاتها في الضروريات ترتيبها
لاكتساب الكمالات الاربع مراتب وذلك ان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم مستعدة لها ويسمى حينئذ عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى
الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وذلك بمنزلة استعداد الطفل للكتابة اذا ادركت الضروريات واستعدت لحصول النظريات
سميت عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامي لتعلم الكتابة واذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها و
متى شاءت من غير تشخيص كسب جديد سميت عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل وذلك بمنزلة استعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب له
ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت عقلا مستفادا لاستفادة هذه القوة والحالة عن العقل الفعال
وذلك بمنزلة الشخص حين يكتب بالفعل وعبارة المحققين ان العقل المستفاد هو حضور اليقينيات وحصول صور المعقولات للنفس وهو الظاهر من
التسمية بالمستفاد وان العقل الهيولاني يكون قبل استعمال الحواس وادراك الضروريات والعقل بالملكة بعده والمص جعل الهيولاني استعداد
النفس للانتزاع بعد حصول المحسوسات والعقل بالملكة علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات اي مرتبة للتنادي الى المجهولات النظرية واما
جعل المستفاد نهاية ومرتبة رابعة فانما هو باعتبار الغاية وكونه الرئيس المطلق الذي يخدمه سائر القوى والا فالمستفاد متقدم بحسب الوجود على العقل
بالفعل لانه انما يكون بعد التحصيل والاحضار مرة او مرات ثم هذه المراتب استعدادات للنفس مختلفة بالشدة والضعف كالثلث الاول اكمال لها
كالرابعة ويطلق على النفس بحسب لها من هذه الاحوال ولا شك ان للنفس في كل حال من تلك الاحوال قوة لم قبل فيطلق على نفس القوى
ايضا ونعني بالقوة المعنى الذي به يصير الشيء فاعلا او منفعلا وجعلوا المرتبة الثانية وهي ان تدرك البديهيات مرتبة على وجه يوصل الى
النظريات مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرق عليها نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات قوله فاعلم
ان بداية درك الحواس يعني لما ذكر في تعريف العقل لدرك الحواس نهاية لزم ان يكون له بداية ولما ذكر بطريق ادراك العقل بداية
لزم ان يكون له نهاية لان ادراكاتنا امور حادثة منقطعة ولما جعل قوله من حيث متعلقا بتبدأ والضمير في اليه عائدا الى حيث اعني طريق
يتبدأ به من المقام الذي ينتهي اليه درك الحواس لزم ان يكون نهاية درك الحواس بداية درك العقل فذكر ان بداية درك الحواس مع ارتسام
المحسوس في احدى الحواس الخمس الظاهرة وهي اللمس اعني قوة سارية في البدن كله يدرك الحار والبارد والرطب واليابس

وكذلك الذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم والشم وهي قوة مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ
المتشبهتين بحلمتي الثدي بها يدرك الروائح والسمع وهي قوة مرتبة في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ يدرك بها الاصوات والرؤية وهي قوة مرتبة
في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان في مقدم الدماغ فيفترقان الى العينين يدرك بها الالوان والاضواء والاخفاء وان لم يرتسم فيها هو صورة
المحسوس لا نفسه فان المحسوس هو هذا اللون الموجود في الخارج مثلا وهو ليس يرتسم في الباصرة بل صورة كما ان المطعوم هو ذلك الموجود
الحاصل في النفس صورته ومعنى معلومية حصول صورته لا حصول نفسه نهاية درك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الباطنة والمشهور انها
خمس الحس المشترك وهي قوة مرتبة في التجويف الاول من الدماغ ومبادي عصب الحس يجتمع فيها صور جميع المحسوسات فيدركها والخيال
وهي قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم يجتمع فيها مثل المحسوسات وتبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فهي خزانته والوهم وهي قوة مرتبة في آخر
التجويف الاوسط من الدماغ لا في موخره على ما ذكر المص بها يدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة اعني التي لم تياد اليها من طرق الحواس وان كانت
موجودة في المحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو والمحافظة وهي قوة مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ يحفظ المعاني الجزئية التي ادركها
الوهم فهي خزانة الوهم بمنزلة الخيال للحس المشترك والمفكرة وهي قوة مرتبة في الجزء الاول من التجويف الاوسط من الدماغ بها يقع التركيب
والتفصيل بين الصور المحسوسة الماخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم كانسان له انسان وانسان عديم الرأس وهذا معنى اخذه المدركات
من الطرفين وهذه القوة يستعملها النفس على اي نظام تريد فان استعملتها بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت متخيلة وان استعملتها بواسطة
القوة العقلية وحدها او مع الوهمية سميت مفكرة وما ذكرنا من محال القوى هو الموافق لما ذكره المحققون من علماء التشريح واستدلوا عليه بان
الآفة في ذلك المحل يوجب الآفة في فعل تلك القوة ونقطة ثم في كلام المص ليس لترتيب هذه القوى في الوجود والمحل بل لترتيب تصرفاتها
وافعالها فانه يرتسم ولا صورة المحسوس ثم يخزن ثم يرتسم منه المعاني ثم يحفظ ثم يقع بينها التركيب والتفصيل ولذا قال ثم بعده الحافظة
فاشار بلفظ بعد الى ان محلها بعد محل الوهم قوله فاذا تم هذا اي ارتسام الصور والمعاني واخذ المفكرة اياها من الطرفين نزع النفس
الناطقة من المفكرة علوما اي صورا او معاني كلية لانها بالتصرف والتفكر في الاشخاص الجزئية يكتسب استعدادا نحو قبول صورة الانسان مثلا
وصورة الصداقة الكليتين المجردتين عن العوارض المادية قبولا عن العقل الفعال المتنفس بهما لمناسبة بين كل كلي وجزئياته وهذا تمام التقرير في
ان نهاية درك الحواس مبدأ ادراك العقل على ما يشعر به التعريف المذكور للعقل واما تحقيق هذه المباحث فمما لا يليق بهذا الكتاب ثم الظاهر ان
معنى التعريف المذكور ليس ما ذكره المص وغيره من الشارحين وانه لا يحتاج الى هذا التطويل فان عود الضمير الى حيث هو لازم الظرفية مما لم يعهد
في العربية بل المراد ان العقل نور يفضي بالطريق الذي يبتدأ به في الادراكات من جهة انتهاء ادراك الحواس الى ذلك الطريق بمعنى انه لا محال فيه
لدرك الحواس وهو طريق ادراك الكليات من الجزئيات والمعنيات من المشاهدات فان طريق ادراك المحسوسات مما يسلكه العقلاء والصبيان
والمجانين بل البهائم فلا يحتاج الى العقل الذي نحن بصدده ثم اذا انتهى في ذلك الطريق واريد سلوك طريق ادراك الكليات واكتساب النظريات
والاستدلال على المغيبات لم يكن بد من قوة بها يتمكن من سلوك ذلك الطريق فهي نور للنفس يهتدي الى سلوكه بمنزلة نور الشمس في ادراك
المبصرات فاذا ابتدأ الانسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغي يبتدي الله للقلب بقبض الملك العلام قوله ثم معلومات
النفس يريد بهذا الكلام الاشارة الى طريق معرفة حصول ذلك النور في الانسان وذلك ان الموجودات لم يكن لاختيارنا اثر في وجوده يسمى
العلم به نظريا والا فعمليا لا بمعنى انه عمل بل بمعنى انه علم باشياء تتعلق بالعمل وبهذا الاعتبار ينقسم الحكمة الى النظرية والعملية ويجعل

ويحصل للنفس القوة النظرية والقوة العملية والاولى مكملة للنفس والثانية مكملة للنفس والبدن بتحريك البدن عن الشرور
الى الخيرات وهذا التحريك يستلزم المعرفة بالشر والخير من حيث انها خير وشر وبالعكس اما الاول فلان الشرور مستلذات
البدن وملائمات الشهوة والغضب والخيرات مشتاق وتكاليف ومخالفات للهوى فلا يتصور الميل عن الملائم الى المنافر
الا بعد معرفة ان الاول شر والثاني خير واما الثاني فلان الخير والكمال محبوب بالذات والنفس مائلة الى الكمالات مهيأة لتطويع
القوى وامرها بالخيرات فاذا اكتسب العلم بالخير والشر وعرفتها من حيث انها خير وشر حركت البدن نحو الخير لاصحاب ثم
معرفة الخيرات والشرور يستلزم قابلية النفس للاشراق نور العقل عليها جمعنى حصول الشرائط وارتفاع الموانع من
جانبيها وهذا ظاهر والقابلية يستلزم المعرفة لان ذلك الجوهر الفياض دائم الاشراق لا انقطاع لفيضه ولا نقصه من جانبه
بمنزلة الشمس في الضحاء فيكون بين فعل الخيرات وترك الشرور وبين القابلية المساواة بالعقل تلازم فيستدل من فعل
الخيرات على وجود العقل استدلالا بوجود الملزوم على وجود اللازم ويستدل من تلك الخيرات على عدم العقل
استدلالا من عدم اللازم على عدم الملزوم قوله ثم لما كان يعني ان العقل متفاوت في افراد الانسان
حدوثا وبقاء اختلافا لان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال الابدان و
نقصانه فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقي اشبه كانت النفس الفائضة عليه اكمل والى الخيرات اميل وللكمالات
اقبل وهذا معنى صفائها ونظافتها بمنزلة المرآة في قبول النور وان كان العكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها
بمنزلة الحجر في قبول النور والاخفاء في ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفائض عليه من ذلك الجوهر المسمى
بالعقل الفعال اكثر واما بقاء واليه الاشارة بقوله مندرجا من النقصان الى الكمال فلان النفس كلما ازدادت
في كثرة العلوم وتكميل القوة النظرية وفي تحصيل الملكات المحمودة وتكميل القوة العملية ازدادت تناسبا بالعقل الفعال
الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لان زيادة الاستفاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوت
العقول في الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص بل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت
البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة وذلك بحصول شرائط كمال العقل وسماه في ذلك الوقت
بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة
والمحركة التي هي مراكب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء فتصل الى المقاصد وبمعونتها يظهر آثار
الادراك وهي مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى فهي تلحقها بالاخذ والاعطاء وتستفيد اللذات والتحرك من
الادراك قد يتيسر عن مصلحة فتحصل الكمالات قوله وقد سبق في باب الامر اعلم ان المهم في هذا المقام تحرير المبحث وتلخيص
على النزاع ليتأتى النظر في ادلة الجانبين ويظهر صحة المطلوب والنزاع للمعتزلة في ان العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام
على تفاصيلها مثل وجوب الصوم في آخر رمضان المبارك وحرمته في اول شوال والنزاع للاشاعرة في ان الشرع
محتاج الى العقل وان للعقل دخلا في معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل اما عقلي صرف واما مركب من عقلي و
سمعي ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع على وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل وانما النزاع

في ان العاقل اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم ورودها او لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بعض الافعال و
يحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة ام لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسئلة الحسن والقبح وعند الاشاعرة
لا اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة وقد سبق تحقيق ذلك قوله قطعا للدور يعني ان ثبوت الشرع موقوف على معرفة
الله تعالى وكلامه وبعثة الانبياء عليهم السلام بدلالة المعجزات فلو توقفت معرفة هذه الامور على الشرع لزم الدور قوله
وثانيهما معارضة الوهم العقل فان قيل الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية والعقل لا يدرك الا المعاني الكلية فكيف المعارضة بينهما
اجيب بان مدرك الكلي هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انجذاب النفس
الى آلة الوهم دون العقل فيما من حقه ان يستقل فيه العقل لان القضايا الحسية والوهمية مدركاتها اكثر قوله فهو اي العقل وحده
غير كاف في جميع ما يحصل به كمال النفس وورد به امر الشارع لما ذكرنا من تطرق الخطاء ليس المراد ان العقل لا يستقل في ادراك
شيء والكتاب حكم البتة على ما هو رأي الاسماعيلية في اثبات الحاجة الى المعلم قوله فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان
هو الصحيح فذهب كثير من المشايخ حتى الشيخ ابو منصور الى ان الصبي يجب عليه معرفة الله تعالى لانها بكمال العقل و
البلوغ والصبي سواء في ذلك وانما عذر في عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك ان كمال العقل
معرف للوجود والموجب هو الله تعالى بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العبد موجد لافعاله
كذا في الكفاية قوله فان كفرت اي المراهقة تبين عن الزوج لانا انما وضعنا البلوغ موضع كمال العقل والتمكن من
الاستدلال اذا لم يعرف ذلك حقيقة اما اذا تحقق التوجه الى الاستدلال والكفر فلا عذر فان قيل اذا نيط
الحكم بالسبب الظاهر دار معه وجودا وعدما ولم يعتبر بحقيقة السبب فينبغي ان تعذر المراهقة التي كفرت كالمسافر سفرا علم انه
لا مشقة فيه اصلا فانه يبقى الرخص بحالها قلنا ذلك في الفروع واما في الاصول لا سيما في الايمان فيجب اذا وجد
السبب الخفي او دليله لعظم خطره قوله وكذا اي مثل الصبي العاقل البالغ الشاهق في الجهل اذا لم يبلغه الدعوة فانه لا يكلف
بالايمان بمجرد عقله حتى لو لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقده لم يكن من اهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف
الكفر كان من اهل النار للدلالة على انه وجد زمان التجربة والتمكن من الاستدلال واما اذا لم يعتقد شيئا فان وجد
زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور والا فمعذور وليس في تقدير الزمان دلالة عقلية او سمعية بل ذلك في علم الله
تعالى فان تحقق يعذبه والا فلا وهذا مراد ابي حنيفة حيث قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه بما يرى من الآفاق
والانفس واما في الشرائع فيتعذر الى قيام الحجة فان قيل الشاهق لما لم يكلف بالايمان كان ينبغي ان لا يحد بقومه
بل يضمن قاتله والجواب ان العصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام حتى لو اسلم في دار الحرب ولم يهاجر
الينا فقتل لم يضمن قاتله وكذا الصبي والمجنون اذا قتلا في دار الحرب قوله فصل ثم الاهلية يعني بعد ما ثبت انه لا بد
في المحكوم عليه من اهلية للحكم وانها لا تثبت الا بالعقل فان الاهلية ضربان احدهما اهلية الوجوب اي صلاحية لوجوب
الحقوق المشروعة له وعليه والثانية اهلية الاداء اي صلاحية لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا والاولى
بالذمة ولما وقع في كلام البعض ان الذمة امر لا معنى له ولا حاجة اليه في الشرع وانه من مخترعات الفقهاء

يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف بثبوته في ذمته حاول المصرح الرد عليه تحقيق الذمة لغة وشرعا واثباتها بالنصوص وتحقيق ذلك ان
الذمة في اللغة العهد فاذا خلق الله تعالى الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق الصحة
والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة يثبت لهم عليهم حقوق المسلم في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى بين الله تعالى وعباده
يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى على ما ذهب عليه جمع من المفسرين
ان الله تعالى اخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتوالدون الى يوم القيمة في ادنى مدة كموت الكل بالنفخة في الصور وحيوة
الكل في النفخة الثانية فصورهم واستنطقهم واخذهم ثم اعادهم جميعا في صلب آدم ثم انسانا تلك الحالة ابتلاء لنومن بالغيب وحاصل كلام
المصرح من الاستدلال بالآيات ان الانسان قد خص من بين الحيوانات بوجوب الاشياء له وعليه تكاليف يواخذ بها فلا بد فيه من خصوصية
بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فهي وصف يصير به الانسان اهلا لماله وعليه واعترض عليه بان هذا صادق على العقل بالمعنى المذكور فيما بعد
وان الادلة لا تدل على ثبوت وصف مغاير للعقل واجيب بانا لا نسلم ان العقل بهذه الحيثية بل العقل انما هو لمجرد فهم الخطاب والوجوب مبني
على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل في حيوان غير الادمي لم يثبت الوجوب له وعليه
الحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت فما معنى قولهم وجب وثبت في ذمته
كذا قلت معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة
الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يجب في العهد والمروة ان يكون كذا وكذا واما على ما ذكر فخر الاسلام من ان المراد بالذمة في الشرع
نفس ورقبة لها ذمة وعهد فمعناه انه وجب على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد فالرقبة تفسير للنفس والعهد تفسير للذمة وهذا عند التحقيق من تسمية
المحل باسم الحال والمقصود واضح **قوله** قال الله تعالى واذ اخذ ربك فذهب كثير من المفسرين الى انه تمثيل والمراد نصب الادلة الدالة على الربوبية والوحدانية
المميزة بين الضلال والهدى وكذا قوله تعالى وكل انسان الزمناه الآية تمثيل للزوم عمل اللزوم القلادة للعنق من غير اعتبار استعارة في العنق
على انفراده كما يقال جعل القضاء في عنقه لا يراد به صار اهلا لذلك وانما المراد مجرد الالزام والالتزام وتحقيق ذلك الى علماء البيان والمراد به
تعالى وحملها الانسان فالمراد بالامانة الطاعة الواجبة الاداء والمعنى انها لعظمها بحيث لو عرضت على هذه الاجرام العظام وكانت ذوات
شعور وادراك لابين ان يحملنها وحملها الانسان مع ضعف بنيته ورخاوة قوته لاجرم فانه المراعي لها والقائم بحقوقها بخير الدارين انه
كان مظلوما حيث لم يف بها ولم يراع حقها جهولا بكنه عاقبتها وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب وقيل لما خلق الله تعالى هذه الاجرام خلق فيها
فهما وقال لها اني فرضت فريضة وخلقت جنة لمن اطاعني ونارا لمن عصاني فقلن نحن مسخرات على ما خلقتنا لا نحمل فريضة ولا نبتغي ثوابا و
لا عقابا ولما خلق آدم عرض عليه مثل ذلك فحمله وكان ظلوما لنفسه بتحمل ما يشق عليها جهولا بغاية عاقبته وقيل الامانة العقل والتكليف و
عرضها عليهن اعتبار بها لا اضافة الى استعدادهن واياه وهن عدم اللياقة والاستعداد وحمل الانسان قابليته واستعداده وكونه ظلوما
جهولا لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا يحسن ان يكون علة للحمل عليه فان من فوائد العقل ان يكون مهيمنا على القوتين حافظا
لهما عن التعدي ومجاوزة الحد ومعظم مقاصد التكليف تعديلهما وكسر سورتهما فظهر انه لا دليل في هذه الآيات على ان للانسان وصفا به يصير
اهلا لما عليه وليست بشعري اي دلالة للعنق على ذلك واي حاجة الى اعتبار الاستعارة في كل مفرد من مفردات الكلام وايضا لما كان مبنى
هذه الاحتمالات على ان للانسان يلزمه ويجب عليه شيء فلا بد فيه من وصف به يصير اهلا لذلك لم يكن حاجة الى هذه التكلفات بل دلالة قوله تعالى

يصير به الانسان اهلا لما له وعليه قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى على ما ذهب عليه جمع من المفسرين ان الله تعالى اخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتوالدون الى يوم القيمة في ادنى مدة كموت الكل بالنفخة في الصور وحيوة الكل في النفخة الثانية فصورهم واستنطقهم واخذهم ثم اعادهم جميعا في صلب آدم ثم انسانا تلك الحالة ابتلاء لنومن بالغيب وحاصل كلام المصرح من الاستدلال بالآيات ان الانسان قد خص من بين الحيوانات بوجوب الاشياء له وعليه تكاليف يواخذ بها فلا بد فيه من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فهي وصف يصير به الانسان اهلا لماله وعليه واعترض عليه بان هذا صادق على العقل بالمعنى المذكور فيما بعد وان الادلة لا تدل على ثبوت وصف مغاير للعقل واجيب بانا لا نسلم ان العقل بهذه الحيثية بل العقل انما هو لمجرد فهم الخطاب والوجوب مبني على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل في حيوان غير الادمي لم يثبت الوجوب له وعليه الحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت فما معنى قولهم وجب وثبت في ذمته كذا قلت معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يجب في العهد والمروة ان يكون كذا وكذا واما على ما ذكر فخر الاسلام من ان المراد بالذمة في الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد فمعناه انه وجب على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد فالرقبة تفسير للنفس والعهد تفسير للذمة وهذا عند التحقيق من تسمية المحل باسم الحال والمقصود واضح **قوله** قال الله تعالى واذ اخذ ربك فذهب كثير من المفسرين الى انه تمثيل والمراد نصب الادلة الدالة على الربوبية والوحدانية المميزة بين الضلال والهدى وكذا قوله تعالى وكل انسان الزمناه الآية تمثيل للزوم عمل اللزوم القلادة للعنق من غير اعتبار استعارة في العنق على انفراده كما يقال جعل القضاء في عنقه لا يراد به صار اهلا لذلك وانما المراد مجرد الالزام والالتزام وتحقيق ذلك الى علماء البيان والمراد به تعالى وحملها الانسان فالمراد بالامانة الطاعة الواجبة الاداء والمعنى انها لعظمها بحيث لو عرضت على هذه الاجرام العظام وكانت ذوات شعور وادراك لابين ان يحملنها وحملها الانسان مع ضعف بنيته ورخاوة قوته لاجرم فانه المراعي لها والقائم بحقوقها بخير الدارين انه كان مظلوما حيث لم يف بها ولم يراع حقها جهولا بكنه عاقبتها وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب وقيل لما خلق الله تعالى هذه الاجرام خلق فيها فهما وقال لها اني فرضت فريضة وخلقت جنة لمن اطاعني ونارا لمن عصاني فقلن نحن مسخرات على ما خلقتنا لا نحمل فريضة ولا نبتغي ثوابا ولا عقابا ولما خلق آدم عرض عليه مثل ذلك فحمله وكان ظلوما لنفسه بتحمل ما يشق عليها جهولا بغاية عاقبته وقيل الامانة العقل والتكليف وعرضها عليهن اعتبار بها لا اضافة الى استعدادهن واياهن عدم اللياقة والاستعداد وحمل الانسان قابليته واستعداده وكونه ظلوما جهولا لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا يحسن ان يكون علة للحمل عليه فان من فوائد العقل ان يكون مهيمنا على القوتين حافظا لهما عن التعدي ومجاوزة الحد ومعظم مقاصد التكليف تعديلهما وكسر سورتهما فظهر انه لا دليل في هذه الآيات على ان للانسان وصفا به يصير اهلا لما عليه وليست بشعري اي دلالة للعنق على ذلك واي حاجة الى اعتبار الاستعارة في كل مفرد من مفردات الكلام وايضا لما كان مبنى هذه الاحتمالات على ان للانسان يلزمه ويجب عليه شيء فلا بد فيه من وصف به يصير اهلا لذلك لم يكن حاجة الى هذه التكلفات بل دلالة قوله تعالى

من اذا رحقوق يجب لا يجاز على عباده فلا بد لهم من وصف يكونون به اهلا للوجوب علم فثبت ثم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي وقال الله تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه الوجه كانوا يتيمون الخير والشر على الاطلاق

اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة على هذا المعنى اظهر وكذا ثبوت الحقوق له لا يدل على ان شيئا وصفا هو الذمة يجوز ان يكون
ذلك لذات الانسان على ان استحقاق الرزق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة لكل دابة قوله فان مر ساعا
السانح ناولاك ميامنه اي بمر من ميامنك الى ميامنك والبارح بالعكس والعرب يتطير بالبارح ويتيمن بالسانح لانه لا يمكنك
ان ترميه حتى تنحرف فهذا الاعتبار اشعر الطائر لما هو سبب الخير والشر من قضاء الله تعالى وقدره عمل العبد فان ما قدر
للعبد بمنزلة طائر يطير اليمن عش الغيب ذكر القدر ولا يخفى ما في الكلام المصرح من التسامح حيث جعل الطائر استعارة
لسبب الخير والشر اي قضاء الله تعالى وقدره اعمال العباد ثم قال فالمعنى الزمناه قضى لمن خير او شر فجعل الطائر عبارة
عن نفس الخير او الشر المقضي به ثم القضاء هو الحكم من الله تعالى والامر اولا والقدر هو التقدير والتفصيل بالاظهار والايجاد
وفي كلام الحكماء ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الابداع
والقدر عبارة عن وجودها مفصلة منتظمة في الاعيان بعد حصول الشرائط كما قال عز وعلا وان من شيء الا عندنا خزائنه
وما ننزله الا بقدر معلوم وقريب منه ما يقال القضاء ما في العلم والقدر ما في الارادة وقد يقال ان الله تعالى اذا اراد
شيئا قال له كن فهناك شيئان الارادة والقول فالارادة قضاء والقول قدر قوله فتقبل الولادة يعني
ان الجنين قبل الانفصال فيكون اذمة من وجه حتى يصلح لوجوب الحقوق له الارث والوصية والنسب لا لوجوبها عليه حتى
لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن واما بعد الانفصال عن الام فيصير ذمة مطلقة لصيرورة نفسا مستقلا من كل
وجه فيصير اهلا للوجوب له وعليه حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ الا انه لما لم يكن اهلا للاداء لضعف
بنيته والمقصود من الوجوب هو الاداء اختص اهليته بما يمكن اداؤه عنه فلهذا احتيج الى تفصيل الواجبات وتمييز ما يجب عليه
عما لا يجب وهو ظاهر من الكتاب قوله كنفقة القريب فانها صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغني كفاية لما
يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف نفقة الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء
للاحتباس الواجب عليها عند الزوج وانما جعلت صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية
على ما هو اعتبر في الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضي المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب وتشبها بالاعواض يصير دينا
بالالتزام قوله وان كان عاقلا اي الصبي لا يحتمل الدية وان كان عاقلا وتمييزا لان الدية وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير
في حفظ العاقلة عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا يجب على الصبي ثم في قوله وان كان عاقلا ايهام ان المراد
وان كان من العاقلة لكنه ليس بمراد لان تحمل الدية لا يتصور الا من العاقلة فلا معنى للتاكيد بقوله

بقوله وان كان من العاقلة **قوله** فالعبادات لا يجب عليه اى على الصبى فان قلت من جملة العبادات الايمان وهو ليس ببدنى ولا مالى لكونه عمل القلب قلت جعله من البدنية تغليبا او باعتبار اشتماله على الاقرار الذى هو عمل اللسان وذهب فخر الاسلام الى ان الصبى لو كان ذا عقل يجب عليه نفس الايمان وان لم يجب عليه اداؤه لان نفس الوجوب يثبت باهليته على طريق الجبر اذ لم يخل عن فائدة وحدوث العالم وهو السبب متقرر فى حقه واما الخطاب فانما هو لوجوب الاداء وهو ليس باهل له فلو ادى الايمان اما الاقرار مع التصديق وقع فرضا لان الايمان لا يحتمل النفل اصلا ولهذا لا يلزمه تجديد الايمان بعد البلوغ فالصبى يصلح عذرا فى سقوط وجوب الاداء لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فانه لا يحتمل السقوط بحال والصبى لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امرأة الصبى وهو ابا ء بعدما عرضه القاضى عليه يفرق بينهما وذهب شمس الائمة الى انه لا وجوب عليه ما لم يبلغ وان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الاداء لكن اذا ادى يكون الايمان المؤدى فرضا لان عدم الوجوب انما كان لسبب عدم الحكم فقط والا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد وجد كالمسافر اذا صلى الجمعة يقع فرضا **قوله** واما المالية فلان المقصود هو الاداء يعنى ان الغرض من شرعية العبادات المالية كالزكوة مثلا هو الاداء لينظهر الطيع عن العاصى لا المال لان الله تعالى غنى عن العالمين وليس المعنى ان الله تعالى اراد الاداء من كل مكلف حتى يلزم من عدم اداء البعض خلاف مراد الله تعالى وهو محال الا يرى انه لم يخلق الجن والانس الا لمعرفته ولا يلزم من عدم معرفة البعض خلاف مراده تعالى فعلى هذا لا حاجة الى ما قيل ان المعنى ان المقصود هو الاداء فى حق من علم الله تعالى منه الاختيار واما فى حق غيره فالمقصود الابتلاء والزام الحجة فان قيل قد يجرى النيابة فى المالية كما اذا وكل غيره باداء زكوته فينبغى ان يجب على الصبى ويؤدى عنه وليه اجيب بان فعل الناس فى النيابة الاختيارية ينتقل الى المنوب عنه فيصلى عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولى **قوله** مؤنة محضة كالعشر والخراج يعنى بالمحض انه بحسب الاصل والقصد لا يخالطه شئ من معنى العبادة والعقوبة وقد سبق ان معنى العبادة فى العشر والعقوبة فى الخراج انما هو بحسب الوصف وهو ليس بمقصود **قوله** والكاملة اى القدرة الكاملة بتكون بالعقل الكامل اى المقرونة بقوة البدن وذلك لان المعتبر فى وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل به وهو بالبدن فاذا كانت كلتا القدرتين سخطة من درجة الكمال كما فى الصبى الغير العاقل او احدهما كما فى الصبى العاقل او المعتوه البالغ كانت الاهلية ناقصة **قوله** فما ثبت بالقدرة الناقصة اقسام لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثانى اما نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما صارت ستة واحكامها مذكورة فى المتن **قوله** وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض يعنى ان الايمان

وفروعه حسن وفيه نفع محض فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه فان قيل هو يحتمل الضرر بالالزام العهدة حيث يأثم
بتركه فالجواب انه لا ضرر فيه الا من جهة لزوم الاداء ولزوم الاداء موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ
بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته ففيه محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر في
حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة فالجواب انا لا نم انهما مضافان
الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات اسلامه واحكامه اللازمة منه ضمنا لا من احكامه
الاصلية الموضوعة هو لها لظهور ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشيء انما تعرف من حكمه الاصلي الذي
وضع هو له لا مما يلزمه من حيث انه من ثمراته وبذلك ان الصبي لو ورث قريبه او وهب منه قريبه فقبله يتحقق عليه مع
انه ضرر محض لان الحكم الاصلي للارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذي يترتب عليهما في هذه الصورة
قوله الا ترى انهما اي حرمان الميراث عن المورث الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية ثبتتان فيما اذا ثبت
ايمان الصبي تبعا بان اسلم احد ابويه ولم يعد الضرر المنع صحة ثبوت الايمان لكونهما من الثمرات واللوازم لا من
المقاصد والاحكام الاصلية للايمان **قوله** واما الكفر فيعتبر من الصبي ايضا كما يعتبر الايمان اذ لو عفي عنه الكفر
وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه على ما هي عليه والجهل
لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب فيصح ارتداد الصبي في حق احكام الآخرة اتفاقا لان العفو
عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل وكذا في حق احكام الدنيا عند ابي حنيفة رح
حتى تبين منه امرأته المسلمة ويحرم الميراث عن مورثه المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل
المشروعية بحال ولا يسقط بعذر واما لم يقتل لان وجوب القتل ليس لمجرد الارتداد بل للمحاربة وهو ليس من اهلها
كالمرأة واما لم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة في اسقاط القتل
قوله بلا عهدة اي لا يلزم الصبي والعبد تبعة فاتهما بطريق الوكالة عهدة لان ما فيه احتمال الضرر لا يتملكه الصبي الا ان
يأذن الولي فيندفع قصور رأيه بانضمام رأي الولي فيلزم **قوله** ولا مباشرته لان ولاية الولي نظرية وليس من النظر
اثبات الولاية فيما هو ضرر محض وقال شمس الائمة رح الحق انه لا ضرر في اثبات اصل الملك حتى يملك ايقاع الطلاق
عند الحاجة فلو اسلمت الزوجة وابى الزوج فرق بينهما وكذا اذا ارتد الزوج وحده **قوله** لا القرض اي الاقتراض

استقراض مال الصبي يجوز للاب دون القاضي واما الاقراض فانما يجوز للقاضي لان الاقراض قطع الملك
عن العين ببدل في ذمة من هو غير ملي في الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولي واما القاضي فيمكنه ان يطلب مليا
ويقرضه مال اليتيم ويكون البدل مامون التلف باعتبار الملازمة وعلم القاضي والقدرة على التحصيل من غير دعوى
وبينة وهذا معنى كون القاضي اقدر على استيفائه وفي رواية يجوز للاب ايضا قوله وما كان متردد اي محتملا
للنفع والضرر كالبيع يحتمل الربح والخسران وكذا الشراء والاجارة والنكاح والمص رح جعل احتمال الضرر باعتبار
خروج البدل عن الملك حتى لو باع الشيء باضعاف قيمته كان ضررا ونفعا ويلزمه ان لا يندفع الضرر بحال قط
وقد ذكر ان احتمال الضرر يندفع بانضمام راي الولي قوله لانه اي الصبي اهل لحكمه اي حكم ما هو متردد بين النفع
والضرر اذا باشره الولي بنفسه ذلك انه يملك الثمن اذا باع الولي ماله ويملك العين اذا اشترى ماله ويملك الاجرة
اذا آجر عينا له قوله وتوسيع طريق حصول المقصود حيث يثبت بمباشرة الولي ومباشرة الصبي قوله وعندهما
اي تصرف الصبي باذن الولي فيما يحتمل النفع والضرر عند ابي يوسف ومحمد رح انما هو بطريق انه يجعل بمنزلة مباشرة
الولي بنفسه حتى كان الصبي آلة فيقتصر على ما يقتصر عليه تصرف الولي وعبارة فخر الاسلام ان راي الولي شرط الجواز
وعموم رايه كخصوصه فيجعل كان الولي باشر بنفسه يعني ان راي الولي شرط لجواز التصرف اما بنفسه او بالصبي ورايه
فيما اذا تصرف الصبي عام حيث جاز تصرفه الى تصرف الغير وفيما اذا باشر بنفسه خاص لا يتجاوزه فيجعل عموم رايه بان
عمل بيد الغير كخصوصه بان يعمل بيد نفسه فيصير كان الولي باشر بنفسه قوله واما وصيته فباطلة جواب سؤال يمكن
تقريره بوجهين احدهما ان الوصية نفع محض لانه يحصل بها الثواب في الآخرة بعد الاستغناء عن المال
بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما تضرر زوال الملك في الحياة فعلى هذا التقرير كان ينبغي
ان يذكر هذا عقيب الحكم بان ما فيه نفع محض يملكه الصبي وثانيهما ان الوصية مما يتردد بين النفع والضرر لا سيما
اذا كانت في جهة الخير لحصول الثواب في الآخرة مع تضرر ابطال الارث الذي هو نفع للمورث وعلى هذا
لا يتم جواب المص رح لان غايته بيان التضرر بالوصية ويلزم منه صحتها باذن الولي ولا رواية في ذلك بل
طريق الجواب انا لا نم انها تتضمن نفعا يعتد به بل هي ضرر محض والنفع الذي تتضمنه انما وقع باتفاق الحال
وهو انه حال الموت فلا يعتد به بمنزلة ما لو باع ماله باضعاف قيمته لم يجز وكما لو طلق امراته المعسرة
الشوهاء ليتزوج اختها الموسرة الحسناء ولا يخفى ضعفه ويمكن تطبيق جواب المص رح على التقرير الثاني

بان يقال مراده ان ضررها اكثر لان نقل الملك الى الاقارب افضل عقلا وشرعا لما فيه من صلة الرحم ولان ترك الورثة اعتبار
خير من تركهم فقراء بالنص وترك الافضل في حكم الضرر المحض وبهذا يشعر قوله الا انها شرعت في حق البالغ كالطلاق يعني ان الضرر
المحض قد يشرع للبالغ به لكمال اهليته كالطلاق وفي كونه ضررا محضا نظر **قوله** فصل لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعترض عليهما
فيزيلهما او احدهما او يوجب تغييرا في بعض احكامها ويسمى العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاتب وكاهل من عرض له كذا
اي ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو اريد بالعرض الطريان
والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر الا على سبيل التغليب ثم العوارض نوعان سماوية اذا لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب ومكتسبة
ان كان له فيها دخل باكتسابها او ترك ازالتها والسماوية اكثر تغييرا واشد تاثيرا فقدمت وهي احد عشر الجنون والصغر والعته والنسيان
والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت فالجنون اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب
بان لا يظهر آثارها وتعليل افعالها اما لنقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة
واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفزع ويفرح من غير مصلحة سببا **قوله** لمنافاته اي لمنافاة الجنون
القدرة التي بها يتمكن من انشاء العبادات على النهج الذي اعتبره الشرع وبانتفاء القدرة ينتفي وجوب الاداء فينتفي نفس الوجوب **قوله** لكنهم قالوا
الجنون ممتد او غير ممتد وكل منهما اما اصلي بان بلغ مجنونا او طارئ بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغير الممتد ان كان طاريا
فليس مسقطا استحسانا لوجوه الاول الالحاق بالنوم والاغماء بجامع كونه عذرا عارضا زال قبل الامتداد مع عدم الحرج في ايجاب القضاء
الثاني انه لا ينافي اهلية نفس الوجوب لبقاء الذمة بدليل انه يرث ويملك والارث والملك من باب الولاية ولا ولاية بدون الذمة الا
انه اذا انتفى الاداء تحقيقا وتقديرا بلزوم الحرج في القضاء يتقدم الوجوب الثالث ان المجنون اهل للثواب لانه يبقى مسلما بعد الجنون والمسلم شاب الثواب
من احكام الوجوب فيكون اهلا للوجوب في الجملة ولا حرج في ايجاب القضاء فيكون الاداء ثابتا تقديرا بتوهمه في الوقت ارجائه بعد الوقت هذا
اذا كان الجنون الغير الممتد طاريا واما اذا كان اصليا فعند ابي يوسف رح مسقط بناء الاسقاط على الاصالة او الامتداد وعند محمد رح ليس بمسقط
بناء الاسقاط على الامتداد فقط والخلاف في اكثر الكتب مذكور على عكس ذلك وجه التسوية بين الاصلي والطاري امران احدهما ان الاصل في
الجنون الحدوث والطريان اذ السلامة عن الآفة هي الاصل في الخلقة فيكون اصالة الجنون امرا عارضا فيلحق بالاصل وهو الجنون الطاري
وثانيهما ان زوال الجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان لامر عارض على اصل الخلقة لانتفاء جبل عليه دماغه فكان الطاري وجه
التفرقة ايضا امران احدهما ان الطريان بعد البلوغ رجح جانب العروض فجعل عفوا عند عدم الامتداد الحاقا بسائر العوارض بخلاف ما اذا
بلغ مجنونا فزال فان حكمه حكم الصغير فلا يجب قضاء ما مضى وثانيهما ان الاصلي يكون آفة في الدماغ مانعة عن قبول الكمال فيكون امرا
اصليا لا يقبل الالحاق بالعدم والطاري قد اعترض على محل كامل للحوق آفة فيلحق بالعدم **قوله** ثم الامتداد في الصلوة يعني ان
الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فقدروه بالاولى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة
في الصلوة لانه وقت جنس الصلوة وجميع الشهر في الصوم حتى لو افاق بعض الليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل للصوم
فالجنون والافاقة سواء ثم اشترطوا في الصلوة التكرار لينال الكثرة فيتحقق الجمع الا ان محمدا اعتبر جنس الاسباب اعني جنس
الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان الصلوة سببها اعتبر نفس الوقت اقامة السبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم

فصل الاعراض الموجبة لنقصان الاهلية سماوية وكسبية اما السماوية فمنها الجنون وهو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الافعال على الاوضاع المعتبرة وهو في الاصل اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب لكن لما كان الاختلال مستقطا للاهلية لم يكن الاداء واجبا ولا مستقطا الوجوب لانه يستحق به الارث والملك لبقاء الذمة وهما من باب الولاية فاذا ورث وملك بقاء الذمة وهما من باب الثواب ثم عند ابي يوسف رح اذا لم يكن الجنون طاريا لا يسقط الوجوب ايضا

ص ٨٨

بعد البلوغ اما اذا بلغ مجنونا فانه يسقط مطلقا ومحمد رح فرق بين ما اذا بلغ مجنونا وبين ما اذا بلغ عاقلا ثم جن فانه يسقط وغير الممتد عنده يسقط وغير الممتد عند ابي يوسف رح لا يسقط والفرق بين الصورتين الممتد وغير الممتد عند ابي يوسف رح ان الامتداد في الصلوة بان يزيد على اكثر الصوم بان يستوعب وظيفة الصلوة وهي الوقت وفي الصوم بان يستوعب اكثر الشهر وهو عند ابي يوسف رح اكثر من يوم وليلة وعند محمد رح اكثر من يوم وليلة وفي الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل للصوم

تيسيرا على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء
عند محمد رح كعدم تكرار جنس الصلوة حيث لم تصر الصلوة مستادة وعندهما لا يجب تكرار الوقت زيادة على اليوم
والليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات ولم يشترطوا في الصوم التكرار لان من شرط التعبير
الى التاكيد ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الا بمضي احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف
الاصل ولا يلزمنا زيادة المرتين في غسل اعضاء الوضوء تاكيدا للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة
وان قلت فضلا عن ان يزيد عليها والامتداد في الزكوة باستيعاب الحول لانه كثير في نفسه
وعند ابي يوسف رح في رواية هشام عنه بقيام الاكثر مقام الكل تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب **قوله**
وذلك لا يكون حجرا لان الحجر هو ان يتم الفعل بركنه ويقع في محله ويصدر عن اهله ثم لا يعتبر حكمه نظرا للصبي
والمولى وايمان المجنون استقلالا انما لم يعتبر لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعا لاحد ابويه فانه يصح
لان الاعتقاد ليس بركن له ولا شرط وبهذا يظهر الجواب عما يقال ان غاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل
فاذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صلاحه لذلك فبفعل غيره اولى **قوله** واذا اسلمت امراته او ذكر بالفاء على انه
تفريع على صحة ايمانه تبعا لكان انسب يعني لو اسلمت كتابية تحت مجنون كتابي له ولي كتابي يعرض الاسلام
على الولي فان اسلم صار المجنون مسلما تبعا له وبقي النكاح والا فرق بينهما وكان القياس التاخير الى الافاقة
كما في الصغر الا ان هذا استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففي التاخير ضرر بالزوجة مع ما فيه
من الفساد لقدرة المجنون على الوطي **قوله** ويصير مرتدا تبعا لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا
ولحقا بدار الحرب وذلك لان الكفر بالله تعالى قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف
ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه مسلم تبعا لهما وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ
فانه صار اهلا للايمان يتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية او عروض الجنون **قوله** فانه اي المجنون يؤاخذ بعض
الافعال في الاموال كما اذا اتلف مال انسان لتحقق الفعل حسا مع ان القصد هو المال واداؤه يحتمل النيابة
بخلاف اقواله فانه لا يعتد بها لانتفاء تعقل المعاني فلا يصح اقاريره وعقوده وان اجازها الولي
قوله ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق كما اذا ارتد الصبي العاقل او استرق فانه لا يستحق الارث
اما الكافر فلانه لا ولاية له وهي السبب للارث على ما يشير اليه قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام وليا يرثني

واما الرقيق فانه ليس اهلا للملك **قوله** وحكمه اي حكم المعتوه حكم الصبي مع العقل وذلك لان الصبي في اول حاله عديم العقل فالحق به المجنون
وفي الآخر ناقص العقل فالحق به المعتوه فلا يمنع صحة القول والفعل حتى يصح اسلامه وتوكيله في بيع مال الغير والشرى له وفي طلاق امرأته
واعتاق عبده ويمنع ما يوجب الزام شيء يحتمل السقوط فلا يصح طلاق امرأته واعتاق عبده ولو باذن الولي ولا بيعه وشراءه لنفسه
بدون اذن الولي ويطالب بالحقوق الواجبة بالاتلاف لا بالعقود كثمن المشتري وتسليم المبيع ولا يجب عليه العقوبات والعبادات
وفي التقويم انه يجب عليه العبادات احتياطا **قوله** الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام على المعتوه الى
كمال العقل وهذا استدراك ليس كما ينبغي لانه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تاخير عرض الاسلام لان اسلامهما
صحيح حتى صح خطابهما والزامهما لان ذلك لحق العبد وهو الزوجة وانما سقط عنهما خطاب الاداء فيما يرجع الى حق الله تعالى
خاصة وانما التاخير في حق الصغير خاصة كذا في شرح الجامع وغيره **قوله** ومنها النسيان وهو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند
العقل عما من شانه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء ويسمى هذا ذهولا وسهوا
ويكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء والنسيان لا ينافي الوجوب
لبقاء القدرة بكمال العقل ولا يكون عذرا في حقوق العباد لانها محترمة لحاجتهم لا للابتداء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام
فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان واما في حقوق الله تعالى فاما ان يقع المرء في النسيان بتقصير منه كالاكل
في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة فلا يكون عذرا واما لا بتقصير منه فيكون عذرا سواء كان معه
ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل في الصوم لما في الطبيعة من النزوع الى الاكل او لم يكن كترك التسمية عند الذبح
فانه لا داعي الى تركها لكن ليس هناك ما يذكر اخطارها بالبال واجراؤها على اللسان فسلام الناسي في القعدة يكون عذرا حتى لا تفسد
صلوته اذ لا تقصير من جهته والنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي في القعدة فهي داعية الى السلام **قوله**
وهو اي النوم لما كان عجزا عن الادراكات اي الاحساسات الظاهرة اذ الحواس الباطنة لا تسكن في النوم وعن الحركات
الارادية اي الصادرة عن قصد واختيار لخلاف الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوه اوجب تاخير الخطاب بالاداء الى
وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم ولم يوجب تاخير نفس الوجوب واسقاطها حالة النوم لعدم اخلال النوم
بالذمة والاسلام ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه اذ خلفا بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج
بتكثر الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلوة
او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم يكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها قيل وفي لفظ عن اشارة الى وجوبها حال النوم والا
لما كان نائما عن الصلوة **قوله** والبطل اي النوم عبارات النائم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشراء والاسلام والردة والطلاق
والاعتاق لانتفاء الارادة والاختيار في النوم حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء
ولا يتصف بصدق ولا كذب **قوله** فاذا قرأ في صلوته لا يصح هذا مختار فخر الاسلام ذكر في النوادر ان قراءة النائم تثوب عن الفرض
وفي النوازل ان تكلم النائم فسد صلوته وذلك لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة وذكر في المغني ان عامة
المتاخرين على ان قهقهة النائم في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم

مع العقل بما ذكر لا لان ارادته المعتوه اذا كانت لا يؤخر عرض الاسلام عليه الى ان يعقل اي المجنون بخلاف الصبي والاتفاق انهما
الصبيان وهو لا ينافي الوجوب لكن لما كان لحق صاحب الشرع لا يكون عذرا في حقه اي في
العباد وهو اما ان يقع فيه تقصير غالبا كالاكل في الصلوة مثلا فان حالها مذكرة والاكل
ليس بمذكر لحالة الصوم لطبع الاكل في الصوم
الاول
فسلام الناسي يكون عذرا لان غالب الوجود ومنها النوم وهو عجز عن الادراكات والحركات الارادية
لما كان عجزا عن الادراكات لا الوجوب لا نفس الوجوب
اوجب تاخير الخطاب لاحتمال الاداء بعده بلا حرج لعدم استدادة قال
عليه السلام من نام عن صلوة الحديث والبطل
عبارات اي البطل النوم عبارات النائم
هو عطف على قوله اوجب تاخير الخطاب
لعدم الاختيار فاذا قرأ في صلوته
ما لا يصح القراءة به اذا تكلم لا تفسد صلوته
واذا قهقه لا يبطل الوضوء
والصلوة

والبقطة واما الصلوة فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة تفسد الوضوء دون الصلوة حتى
كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة مبني على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك
الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار وقيل على العكس ولما كان في القهقهة من معنى الكلام حتى
كانها من جنس العبارات صح تفريع مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات النائم **قوله** ومنها الاغماء علم انه ينبعث عن
القلب بخار لطيف يتكون من الطف اجزاء الاغذية يسمى روحا حيوانيا وقد قبضت عليه قوة تسري بسريانه في الاعضاء
السارية في اعضاء الانسان فتسير في كل عضو قوة يليق بها ويتم بها منافعها وهي تنقسم الى مدركة ومحركة اما المدركة فهي
الحواس الظاهرة والباطنة واما المحركة فهي التي تحرك الاعضاء بتمديد الاعصاب او ارخائها لينبسط الى الطول وينقبض عن
المنافي فمنها ما هي مبدأ الحركة الى جلب المنافع وتسمى قوة شهوانية ومنها ما هي مبدأ الحركة الى دفع المضار وتسمى قوة غضبية
واكثر تعلق المدركة بالدماغ والمحركة بالقلب فاذا وقعت في القلب او الدماغ آفة بحيث يتعطل تلك القوى عن
افعالها واثارها كان ذلك اغماء فهو مرض وليس زوالا للعقل كالجنون والاعصم منه الانبياء عليهم السلام ثم
الاغماء فوق النوم في ايجاب تاخير الخطاب وابطال العبارات لان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عده
الاطباء من ضروريات الحيوان استراحة لقواه والاغماء ليس كذلك فيكون اشد في العارضية ولان تعطل القوى
وسلب الاختيار في الاغماء اشد لان مواده غليظة بطيئة التحلل ولهذا يمتنع فيه التنبيه ويبطل الانتباه بخلاف النوم فان
سببه تصاعد ابخرة لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ فلهذا ينتبه بنفسه او بادنى تنبيه ولقلة وقوع الاغماء وندرته لا سيما
في الصلوة كان مانعا للبناء حتى لو انتقض الوضوء بالاغماء في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا
انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبني على صلوته لان النص يجوز البناء انما ورد في الحدث الغالب
الوقوع **قوله** ومنها الرق هو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق ضعيف النسج وفي الشرع عجز حكمي بمعنى
ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه
ثبت جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر والتامل في
آيات التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيدا عبيدة متملكين مبتذلين بمنزلة البهائم ولهذا لم يثبت الرق على المسلم
ابتداء ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا
وان اسلم واتقى **قوله** وهو اي الرق لا يحتمل التجزي بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض حرا لانه اثر الكفر ونتيجة
القهر ولا يتصور فيهما التجزي وكذا لا يتصور ايجاب العقوبة على البعض مشاعا وكذا العتق الذي هو ضد الرق
لا يحتمل التجزي بان يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا لان فيه تجزي الرق ضرورة وقد يقال سلمنا امتناع
تجزي الرق ابتداء لكن لا نسلم امتناعه بقاء لان وصف الملك يقبل التجزي فيجوز ان يثبت الشرع للمولى
حق الخدمة في البعض ويجعل العبد لنفسه في البعض الآخر مشاعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها
تقبل التجزي ولانها مبنية على كمال الاهلية فينعدم برق البعض فان قيل الرق والحرية متنافيان

فلا يجتمعان أجيب بانه لا يدل الا على امتناع ان يكون الموصوف بالحرية بعينه موصوفا بالرق ولا قائل بذلك بل المحل المتصف بهما
مشاعا كما اذا ملك نصف العبد مشاعا فانه قد اجتمع فيه ملكية زيد وعدم ملكيته باعتبار النصفين **قوله** وكذا الاعتاق
اختلف القائلون بعدم تجزي العتق في تجزي الاعتاق فذهب ابو يوسف رح الى عدم التجزية بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق
الكل لان العتق لازم الاعتاق لانه مطلوبه يقال اعتقه فعتق مثل كسرته فانكسر والمطلوب وهو حصول الاثر عند تعلق الفعل
المتعدي بمفعوله واثر الشيء لازم له والعتق ليس متجزيا اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق بان يقع من المحل
على جزء دون جزء لزم تجزي العتق ضرورة والحاصل ان محل الاعتاق والعتق هو العبد وتجزيهما انما هو باعتبار المحل فتجزي احدهما تجزي
الآخر وذهب ابو حنيفة رح الى ان الاعتاق متجزء وانه لا يستلزم تجزي العتق حتى لو اعتق البعض لا يثبت للعبد حرية في البعض لا في
الكل بل يكون رقيقا في الشهادة وسائر الاحكام اذ لو ثبت العتق لثبت في الكل لعدم التجزي ولا يثبت كذلك مع تضرر المالك بتفويت
الحكم بالعتق الى ان يؤدي السعاية ويسقط الملك بالكلية فيعتق وذلك لان الاعتاق ازالة الملك قصدا اذ لا تصرف للمولى الا في حقه
وحقه في الرقيق هو المالية والملك وهو متجزء فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال الملك بالكلية يستلزم زوال الرق لان الملك لازم له
اذ الرق انما يثبت جزاء الكفر وانما يبقى بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وزوال ملك البعض
لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى ملك آخر يكون ايجادا للبعض من علة ثبت العتق
وهو لا يوجب العتق كالتدبير لا يسقط ما بقي شيء من المسكة فان قيل فنفي ازالة كل الملك عن الرقيق ازالة حق الله تعالى
وليس للعبد ذلك اجيب بان الممتنع للعبد ازالة حق الله تعالى قصدا واصلا لا ضمنا وتبعا حق الله تعالى وان كان اصلا في
ابتداء الرق جزاء على الكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو الملكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففي الاعتاق ازالة
حق العبد قصدا واصلا ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والى هذا اشار
بقوله ففي الابتداء ثبوت حق العبد تبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء بالعكس فان قيل فاي اثر للاعتاق عند ازالة العبد الملك
اجيب بان اثره فساد الملك في الباقي حتى لا يملك المولى بيع معتق البعض ولا ابقاءه في ملكه ويصير هو احق بمكاسبه يخرج الى الحرية
بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب الا ان المكاتب يزول الرق بالعجز عن المال لان السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يزول الا بان
ازالة الملك لا الى احد وهي لا تحتمل الفسخ والى هذا اشار بقوله فمعتق البعض مكاتب عنده اي عند ابي حنيفة الا في الرد
الى الرق **قوله** والرق يبطل مالكية المال لان الرقيق مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا لان المملوكية المالية تنبئ عن العجز
والابتذال والمالكية عن القدرة والكرامة فيتنافيان وليس المراد انه مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه
انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة انه مال مبتذل ومالكا من جهة انه آدمي مكرم وقيد المالكية والمملوكية بالمالية لانه لا تنافي
بين المملوكية متعة والمالكية مالا وبالعكس فالرقيق وان كان مدبرا او مكاتبا لا يملك شيئا من احكام ملك المال ولو
باذن المولى فلا يملك المكاتب التسري لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة وخص المكاتب التسري بالذكر
ليعلم الحكم في غيره بالطريق الاولى لان في المكاتب الرق ناقص حتى انه احق بمكاسبه وفي التسري
منفعة ملك المتعة كالنكاح ولهذا صح عند مالك رح **قوله** ولا يبطل الرق مالكية النكاح والحيوة والدم

لان الرقيق ليس بمملوك في حكم هذه الاشياء بل بمنزلة المباح على اصل الحرية الا انه يحتاج في النكاح الى اذن المولى لما فيه من
نقصان المالية بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد فيصح منه الاقرار بالحدود والقصاص والسرقة المستهلكة لان الحيوة والدم حقه لاحتياجه
اليهما في البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافهما واما الاقرار بالسرقة القائمة الموجبة للقطع ورد المال فيصح ان كان العبد ماذونا فيقطع لان
الدم ملكه ويرد المال لوجود الاذن وان كان محجورا فعند ابي حنيفة يصح في حق القطع ورد المال جميعا وعند محمد رح لا يصح في شيء منهما
وعند ابي يوسف رح يصح في حق القطع دون المال لابي يوسف رح انه اقر بشيئين القطع وهو على نفسه لانه مالك ومنه فيثبت والمال
وهو على المولى فلا يصح ولمحمد رح ان اقراره بالمال باطل لكونه على المولى فيبقى المال للمولى ولا قطع على العبد في سرقة مال مولاه
وايضا المال اصل والقطع تبع فاذا بطل الاصل لم يثبت التبع ولابي حنيفة رح ان اقراره بالقطع صحيح لانه مالك ومنه فيصح في حق المال
بناء عليه لان اقراره بالقطع قد لاقى حالة البقاء والمال في حالة البقاء تابع للقطع حتى يسقط عصمة المال باعتباره ويستوفى
القطع بعد استهلاكه هذا كلا اذا كذبه المولى وقال المال مالي وان صدقه يقطع في الفصول كلها **قوله** وينافي يعني ان الرق
ينبئ عن العجز والمذلة فينافي كمال اهلية الكرامات البشرية الدنيوية من الذمة والحل والولاية اما الذمة فلانها صفة بها صار
الانسان اهلا للايجاب والاستيجاب دون سائر الحيوانات واما الحل فلان استفراش الحرائر والمسكن والازدواج والمحبة والتحصين
النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولهذا زاد النبي عليه السلام الى التسع وجاز له ما فوقها واما الولاية
فلان تنفيذ القول على الغير شاء او لم يشأ غاية الكرامة ونهاية السلطنة واذا انتفى كمال الامور المذكورة ضعفت ذمة الرقيق عن
احتمال الدين حتى لا يطالب الا اذا انضم الى الذمة مالية الرقبة والكسب جميعا فح يتعلق الدين بهما فيستوفى عن الرقبة والكسب
بان يصرف او لا الى الدين الكسب الموجود في يده فان لم يكن او لم يف يصرف اليه مالية الرقبة بان يباع ان امكن والا فيسعى
كالمدبر والمكاتب هذا اذا لم يكن في ثبوت الدين تهمة واما اذا كان كالدين الذي اقر به المحجور والعقر الذي لزمه بالدخول بالعقد الفاسد فيما
اذا تزوج بغير اذن المولى فلا يباع فيه الرقيق ولا يضرب اليه كسبه بل يؤخر اداؤه الى ان يعتق ويحصل له مال اما الدين فلانه
متهم في حق المولى لا في حق نفسه واما العقر فلانه قيمة البضع بشبهة العقد ولا شبهة في حق المولى لعدم رضاه فلا يظهر ثبوت
العقر في حقه فلا يستوفى من مالية الرقبة ولا من الكسب لانه حق المولى **قوله** وينصف الحد لان تغليظ العقوبة بتغليظ الجناية
على حق المنعم وذلك بتوافر النعم وكمال الكرامة وهي ناقصة في حق العبد بالاضافة الى الحر فينصف حده القابل للتنصيف كالجلد
بخلاف القطع في السرقة وكذا العدة تعظيم لامر النكاح في حق النساء فينصف ويكون عدة الامة حيضتين لان العدة لا تتبعض
فلا بد من التكامل احتياطا وكذا في القسم يكون للامة نصف الحرة وفي الطلاق يكون طلاق الامة ثنتين لانه لم يمكن تنصيف
الثلاثة على السواء فجعل نصف الثلاثة ثنتين باعتبار الجانب الوجودي ذهابا الى ما هو الاصل من بقاء الحل والمعتبر عند الشافعي رح في
تنصيف الطلاق رق الزوج حتى كان طلاق العبد ثنتين سواء كانت الزوجة امة او حرة لقوله عليه السلام الطلاق بالرجال
والعدة بالنساء ولانه المالك للطلاق كالنكاح فيعتبر حاله واحتج المصنف رح على كون المعتبر رق الزوجة بان عدد الطلاق عبارة
عن اتساع الملوكية يعني ان الطلاق مشروع لتفريت المحل الذي صارت المراة به محلا للنكاح فيحل التصرف في حل المحلية فمعنى
كان حل المراة ازيد كان محلية الطلاق في حقها اوسع وظاهر ان حل الامة انقص من حل الحرة كما ان حل العبد انقص

من حل الحر على التناصف فتفويت حل محلية الامة تنصيف ما يفوت به حل محلية الحرة ثم لا يخفى ان ليس عدد الطلاق عبارة
عن اتساع المملوكية بل معناه ان تعدد الطلاق انما يتحقق عند اتساع المملوكية حتى ينتقص بطلاق واحد شيء
من المملوكية المتسعة وبالثنتين اكثر وبالثلاث الكل فالمعتبر في عدده رعاية جانب المملوكية لا المالكية ومعنى المملوكية ههنا
حل المرأة الذي هو من باب الكرامة والامة ناقصة فيه لا المملوكية المالية التي هي في الامة اقوى فان قيل المملوكية لا تتحقق
بدون المالكية وكلما زادت المملوكية زادت المالكية فيكون اتساع المملوكية مستلزما لاتساع المالكية فان
مالكية ثلثة عبيد اوسع من مالكية عبدين فيجب ان يعتبر بالرجال ايضا لان مالكية الحر اوسع من مالكية الرقيق فيلزم
تنصيف الطلاق برق الرجل ايضا لنقصان مالكيته فيكون طلاق الحرة تحت العبد ثنتين كطلاق الامة تحت الحر
فالجواب ان حال الزوج في الاتساع والتنصيف قد اعتبر مرة حيث ينصف عدد زوجات الرقيق من الاربع الى الثنتين
بالاجماع فلو اعتبرت في حق الطلاق ايضا لزم النقصان من النصف لان الحر يملك اثنتي عشرة طلقة بحسب اربع زوجات فيجب ان
يملك العبد ست طلقات يوقعها على زوجتين تحقيقا للتنصيف فلو نصف الطلاق في حقه ايضا لزم ان لا يملك الا اربع
تطليقات وهذا اقل من ست التي هي نصف اثنتي عشرة **قوله** واما كان احد الملكين يريد انه يتفرع على منافاة الرق الكمال
الكرامات نقصان دية الرقيق حتى لو قتل خطأ يجب على عاقلة الجاني قيمته بشرط ان ينقص ان دية الحر وان كانت
قيمته اضعاف ذلك وعند الشافعي رح يجب القيمة بالغة ما بلغت وذلك لان في الرقيق جهة المالية وجهة النفسية فاعتبر
الشافعي رح جهة المالية لان المال يجب للمولى وملكه في العبد ملك مال ولان الواجب فيه النقود دون الابل ولانه يختلف
باختلاف الصفات من الحسن والاخلاق وغيرهما والصفات انما تعتبر في ضمان الاموال دون النفوس واعتبر ابو حنيفة رح
جهة النفسية لانها الاصل والمالية تبع يزول بزوال النفسية كما اذا مات العبد دون العكس كما اذا اعتق وضمان النفسية انما هو
باعتبار خطر ما وذلك بالمالكية فانها كمال حال الانسان والمالكية نوعان مالكية المال وكما لها بالحرية ومالكية النكاح وثبوتها
بالذكورة فالمرأة قد اتصفت فيها احدى المالكيتين وثبت الاخرى بكمالها فانتقصت ديتها بالتنصيف واما العبد
فقد ثبت له مالكية النكاح بكمالها وانما توقفت على اذن المولى دفعا للضرر في ماله لا لنقصان في مالكية العبد ولم يثبت
فيه مالكية المال بالكلية حتى يناسب تنصيف ديته بل انما تمكن فيه نقصان لانها بشيئين ملك الرقبة وهو منتف للعبد
وملك اليد اعني التصرف وهو ثابت له فلزم بهذا نقصان ملك الرقبة نقصان شيء من قيمته فقدرناه بعشرة دراهم لانه قد اعتبره
الشرع في اقل ما يستولى به على الحرة استمتاعا وهو المهر وفي اقل ما يقطع به اليد التي هي بمنزلة نصف البدن وقد نقل
عن ابن مسعود رض انه لا يبلغ قيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم فان قيل المنتفي في العبد هو احد شقي مالكية المال فكان
ينبغي ان ينقص من قيمته الربع توزيعا على خطر المحل اعني مالكية النكاح ومالكية المال رقبة ويدا قلنا مالكية اليد اقوى
من مالكية الرقبة اذ الانتفاع والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلا
منهما امر مستقل فكانا على التناصف هذا تقرير كلامهم واعترض عليه المص رح بوجهين احدهما انه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يجري
التنصيف في شيء من احكام العبد اذ لم يتمكن في كماله الا نقصان ما اقل من النصف بل من الربع على ما مر فيجب ان يكون

نقصانه في النكاح والطلاق وغير ذلك باقل من النصف بل من الربع واللازم باطل اجماعا وثانيهما ان مالكية النكاح لو كانت
ثابتة للرقيق بكمالها لزم ان لا يجري النقصان في شيء مما يتعلق بالنكاح والازدواج كعدد الزوجات والعدة والقسم و
الطلاق لانها مبنية على مالكية النكاح وهي كاملة واللازم باطل والجواب عن الاول ان تنصيف عدد الزوجات ليس باعتبار
نقصان خطر النفس اعني المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان باقل من النصف كما في الدية بل باعتبار المحل المبني على الكرامة والرقيق
ناقص فيه نقصانا لا يتعين قدره فقدره الشرع بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار خطر النفس المبني على المالكية
ونقصان الرقيق في ذلك اقل من النصف والحاصل ان النقصان في الشيء يوجب النقصان في الحكم المترتب عليه لا في حكم لا يلائمه
فالنقصان في المالكية يوجب النقصان في الدية لا في عدد المنكوحات والنقصان في المحل بالعكس وعن الثاني ان
تنصيف عدد الزوجات ليس لنقصان المالكية بل لنقصان المحل وكمال مالكية النكاح وان لم يوجب نقصان عدد
الزوجات لكنه لا ينافي ان يوجبه امر آخر هو نقصان المحل ثم ما ذكره من ان ثبوت كمال مالكية النكاح في الرقيق يوجب
ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا في الارقاء ليس بمستقيم لان كثيرا من ذلك كالطلاق والعدة والقسم انما يكون باعتبار
الزوجة والامة لا تملك النكاح اصلا فضلا عن كمال المالكية **قوله** وانما النقص يريد ان العلة في نقصان دية العبد ان المعتبر فيه
جانب المالية فلا يلزم التنصيف بل القيمة لكنها اذا بلغت دية الحر وزادت عليها ينقص منها شيء اعتبره الشرع في صورة
اخرى كعشرة دراهم احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر او زيادته عليه فان شبهة الشيء المعتبرة بحقيقته وكما ان حقيقة المساواة
منتفية فكذلك شبهتها وانما جعل ذلك شبهة المساواة لا حقيقتها لان قيمة العبد انما يكون باعتبار المملوكية والابتذال ودية
الحر باعتبار المالكية والكرامة والاول دون الثاني حقيقة وان زاد عليه صورة فلا مساواة حقيقة وينبغي ان يحمل كلام المص على
ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكرماني من ان الواجب في نفسه ضمان النفس ولكن في جانب المستحق هو ضمان مال فينظر حكم المالية في حق السيد لا
فنفس العبد معصومة معصومة عن الهدر معتبرة في ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة حقا لله تعالى والمالية قائمة بها تابعة لها
تزول بزوالها كما في الموت ودون العكس كما في العتق والفوات المقصود بالاتلاف في القتل هو النفسية عادة لا المالية والضمان للتلف والفوات
الضمان يجب على العاقلة دون الجاني وكل ذلك يدل على ان المعتبر هو النفسية وكون الدية للمولى لا ينافي ذلك كالقصاص
يستوفيه المولى والمال يجب للعبد ولهذا يقضى ديونه منه الا ان المولى احق الناس به فهو يستوفيه **قوله** وهو اهل للتصرف يعني ان
الرق لا ينافي مالكية اليد والتصرف حتى ان المأذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة وتثبت له اليد على اكسابه بناء على ان الاذن
فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد كسبه بمنزلة الكتابة حتى ان الاذن في نوع من التجارة
يكون اذنا في الكل فلا يصح الحجر في البعض بعد الاذن العام او الخاص ولا يقبل الاذن التأقيت لانه اسقاط قال الشافعي لا يصح
تصرفه لنفسه باهليته بل بطريق الاستفادة من المولى كالوكيل وبيده في الاكتساب بدنيابة كالمودع واحتج بانه لو كان اهلا للتصرف
لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له والسبب لم يشرع الا لحكمه واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم واذا لم يكن
اهلا للتصرف لم يكن اهلا لاستحقاق اليد اذ اليد انما يستفاد بملك الرقبة او التصرف وتحقيق ذلك ان التصرف تملك وتمليك
ومعنى التملك الصيرورة مالكا ومعنى التمليك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير ولا ملك الا للمولى وحاصل الجواب ان المقصود الاصلي

اقول التنصيف يستوي فيه الحر والعبد لان المعتبر فيه المالية ولا تنصيف في المالية بين الحر والعبد وهو اهل للتصرف وللمالك ان يأذن لعبده في التصرف ولا يتصور ذلك الا بعد تصرف المأذون لنفسه باهليته وقوله الخ لا يصح توكيل ولا يصح من التجارة فيما اذن له العبد في نوع من التجارة فيتعين اذن المولى لا الانواع وهو ظاهر لان الاذن بالتجارة يخص الاذن بالتملك لكن في الكافي ما يدل على ان الاذن بالتملك والتصرف يتناول الكل والتوفيق بينهما ظاهر

اقول الاولى ان يجب في ذمته و ليست بحال يده فلا يكون الرق منافيا لملك اليد لكنه منافي كونه مالا بل كونه مملوكا حال في التصرفات اي اليد بالتصرف الاستقلالي في التصرفات فان الانسان محتاج الى الاشتغال بما يكون سببا لبقاء وهو ملك الاشتغال

من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته للوسيلة لا يوجب عدم
اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود طريق الا بتلك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان
الرقيق اهل للتصرف وملك اليد انه اهل للتكلم والذمة اما الاول فلانه عاقل يقبل روايته في الاخبار والديانات
وشهادته في هلال رمضان ويجوز توكيله واما الثاني فلانه اهل للايجاب والاستيجاب ولذا يخاطب
بحقوق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص والدين ولا يملك المولى ذمته حتى لا يجوز
ان يشتري شيئا على ان الثمن في ذمته واما اقراره على العبد بدين فانما يصح من جهة ان مالية العبد
مملوكة له كالوارث يقر على مورثه بالدين واذا كان اهلا للتكلم والذمة صح ان يلتزم شيئا في ذمته فيجب
ان يكون له طريق الى قضائه دفعا للحرج اللازم من اهلية الايجاب في الذمة بدون اهلية القضاء وادنى
طرق القضاء ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو المط فان قيل الرقيق مملوك فلا يكون مالكا لا يدا ولا رقبة
اجيب انه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا واليد ليست بمال بدليل ان الحيوان يثبت دينا في الذمة بمقابلة اليد كما
في عقد الكتابة مثله في النكاح والطلاق ولا يثبت بمقابلة المال كما في البيع فان قيل ملك الرقبة حكم للتصرف
وسبب عنه فاذا كان تصرف العبد يقع لنفسه فكيف يقع ملك الرقبة للمولى اجيب بان التصرف ينعقد للعبد فيكون
حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه لما لم يبق اهلا للملك بعد ما اوقع الناس الملك له استحقه المولى بطريق الخلافة عن
العبد لانه اقرب الناس اليه لكونه مالك رقبته فالمولى انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث
ولهذا قال ابو حنيفة ان دين العبد يمنع ملك المولى في كسبه وهذا معنى ما ذكر في الهداية ان الاذن فك الحجر واسقاط الحق
وعنده يظهر مالكية العبد بخلاف الوكيل لانه يتصرف في مال غيره فيثبت له الولاية من جهته وحكم التصرف وهو الملك واقع
للعبد حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه يخلفه المالك فيه وعلى هذا يجب ان
يحمل ما ذكره المصنف من ان الماذون كالوكيل في انه اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع للموكل يعني
ان الملك يقع للمولى ابتداء كما يقع للموكل ابتداء واما قوله وفي بقاء الاذن فمعناه على ما ذكره المصنف ان الماذون
كالوكيل في حال بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل الماذون حتى يكون تصرفه
كتصرفه يصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل وانما قال في حال البقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل
اذ الوكالة لا تثبت الا فيما وكل به والاذن يعم وانما قال مرض المولى لانه في حالة صحة المولى ليس

كالوكيل اذ يصح منه المحاباة الفاحشة ولا يصح من الوكيل وانما قال عامة مسائل الماذون لانه ليس كالوكيل في مسئلة التوكيل
بالاشتراء اذا اشترى بغبن فاحش فانه يصح من الماذون ولا يصح من الوكيل وقال فخر الاسلام رح ولذلك اي ولان المولى خلف
عن العبد في ملك الرقبة جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض المولى وعامة مسائل الماذون
يعني يكون للمولى حجر الماذون بدون رضاه كما ان له عزل الوكيل بدون رضاه بخلاف المكاتب فانه ليس كالوكيل في
حكم بقاء الكتابة اذ ليس للمولى عزله بدون تعجيز نفسه **قوله** وهو اي الرقيق معصوم الدم يعني انه حرم التعرض له بالاتلاف حقا له
لصاحب الشرع لان العصمة نوعان مؤثمة يوجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام ومقومة يوجب مع الاثم
الضمان اي القصاص او الدية وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد يساوي الحر في الامرين فيساويه في العصمتين فيقتل الحر بالعبد
قصاصا لان مبنى الضمان على العصمتين والمالية لا تخل بهما وقال الشافعي رح القياس مبني على المماثلة والمساواة ومبني
على الكرامات البشرية والمالية تخل بذلك على ما مر **قوله** والرق يوجب نقصانا لانه ينافي مالكية منافع البدن الا انه
استثنى من الصوم والصلاة فلا يحل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بغير اذنه لم يستحق السهم الكامل بل يرضخ له لان
استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث انه كان عليه السلام يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم وهذا بخلاف تنفيل الامام فان
استحقاق السلب انما هو بالقتل او بالايجاب من الامام والعبد يساوي الحر في ذلك **قوله** وينافي الولايات كلها بمنزلة التفسير
لما سبق من انه ينافي كمال الاهلية الولاية لكنه يتوهم منه ان له ولاية ضعيفة كالذمة وذلك لانه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى
الى غيره فعلى هذا لا يصح امان العبد المحجور لان امانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغناء
واسترقاقا والتصرف على الغير ولاية بخلاف امان الماذون فانه ليس من باب الولاية بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا
للغزاة في الغنيمة يعني انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه في ملك المستحق كما في سائر اكسابه فاذا
امن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة اعني الرضخ فصح في حقه اولا ثم تعدى الى الغير ولزم سقوط حقهم لان الغنيمة لا تجزى
في حق الثبوت والسقوط وهذا لكما يصح شهادته بهلال رمضان لانه ثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس
هذا من الولاية فان قيل فالمحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه اجيب بان المحجور يستحق الرضخ استحسانا لانه غير محجور عن الاكتساب
وهما هو نفع محض فاذا فرغ عن القتال سالما وزال حرز المولى واصيب الغنيمة ثبت الاذن من المولى دلالة فصار شريكا بعد
الفراغ عن القتال لا حال القتال او قبله حتى يكون الامان اسقاطا لحقه ابتداء ثم يتعدى الى غيره فالحاصل انه لا شركة له في الغنيمة حال
الامان لعدم الاذن وانما يستحق بعده **قوله** فلا يجب الدية في جناية العبد يعني اذا كان خطأ واتلافا في العبد فيجب القصاص ويكون
هذا ضمانا على المولى بان يقال له عليك تسليم العبد بالجناية الى وليها صلة في جانب وعوضا في جانب المتلف عليه اعني
المجني عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل فيكون رقبة العبد بمنزلة الارش فان قيل المهر يجب في ذمة العبد
بمقابلة ما ليس بمال وهو ملك النكاح او منافع البضع اجيب بانه ليس بضمان اذ لا تلف ولا صلة لانه انما وجب عوضا عما استوفاه
من الملك او المنافع **قوله** الا ان يختار المولى الفداء فانه لا يجب عليه دفع العبد وان افلس وعجز عن الفداء وذلك لان الارش
اصل في الجناية الخطأ لانه الثابت بالنص وانما صير الى الدفع ضرورة ان العبد ليس باهل للصلة وقد ارتفعت الضرورة

باختيار المولى الفداء فعاد الامر الى الاصل ولم يبطل بالافلاس عند ابي يوسف ومحمد لم يصير اختيار
الفداء بمنزلة الحوالة كان العبد احال بالواجب على المولى لان الاصل في الجناية ان يصرف الجاني اليهما
كما في العمد وقد عدل عن ذلك في الخطاء من الحر لتعذر الصرف فصار اختيار الفداء نقلا عن الاصل الى
العارض كما في الحوالة فاذا لم يسلم الحق لصاحبه عاد الى الاصل **قوله** ومنها الحيض والنفاس جعلهما احد
العوارض لاتحادهما صورة وحكما وهما لا يسقطان المثبتة الوجوب ولا اهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل
وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلوة على وفق القياس لكونهما من الاحداث
والانجاس وللصوم على خلاف القياس لتاديته مع الحدث والنجاسة ثم في قضاء الصلوات حرج
لدخولها في حد الكثرة فسقط وجوبها حتى لم يجب قضاؤها ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض
لا يستوعب الشهر والنفاس نادر فيه فلم يسقط الا وجوب اداءه ولزم القضاء وقد سبق ذلك في بحث
الوقت **قوله** ومنها المرض يعني غير ما سبق من الجنون والاغماء **قوله** مستندا الى اوله اي حال كون الحجر
مستندا الى اول المرض لان سبب الحجر مرض حميت سبب الموت هو المرض عن اصله لانه يحصل بضعف
القوى وترادف الآلام **قوله** وما لا يحتمله اي الفسخ كالاعتاق الواقع على حق الغريم بان يعتق المريض
عبدا من ماله المستغرق بالدين او على حق الوارث بان يعتق عبدا يزيد قيمته على ثلث ماله **قوله**
نظرا له ويعلم كلاهما متعلق بقوله جوزها الا ان الاول تعليل لتجويز الوصية والثاني في تقييده بالتقليل
وهذا ما قال فخر الاسلام رح لكن الشرع جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث استخلاصا على الورثة بالتقليل ليعلم
ان الحجر والتهمة فيه اصل فقوله نظرا له علة للتجويز وقوله استخلاصا اي استيثارا من الموصي لنفسه
على الورثة بالتقليل علة لتقييده التجويز بقدر الثلث وقوله ليعلم ان الحجر والتهمة اي تهمة ايثار الاجنبي على
الاقارب باعتبار منفعته له اصل في باب الايصاء علة لتقييد الاستخلاص بالتقليل **قوله** بان يبيع يعني لو باع
من احد الورثة عينا من اعيان التركة تمثل القيمة كان وصية صورة حيث آثر الوارث بعين من
اعيان ماله بمقابلة لا بمعنى لاسترداد العوض منه فلا يجوز عند ابي حنيفة رح لان حق الوارث كما
يتعلق بالمالية تتعلق بالعينية فيما بينهم وعندهما يجوز لعدم الاخلال بثلثي المال واما بيعه من الاجنبي فيجوز

اتفاقا اذ لا حجر للمريض من التصرف مع الاجنبي فيما لا يخل بالثلثين **قوله** ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة
هذا مما لا يوجد له رواية بل الروايات متفقة على انه يجوز للمريض ان يبيع العين من احد الغرماء بمثل القيمة وعدم الجواز مختص بالورثة
وذلك لان حق الغريم انما تعلق بالمعنى وهو المالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه بقضاء الدين من
مال آخر بخلاف الورثة فان حقهم تعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم ان يحمل شيئا لنفسه نصيبه من الميراث ولا
ان يأخذ التركة ويعطي الباقين القيمة واما اذا قضى المريض حق بعض الغرماء فانما يشاركهم الباقون من جهة ان المريض ممنوع
عن ايثار البعض بقضاء دينه لا من جهة ان حقهم تعلق بعين المال فيما بينهم **قوله** ومنها الموت هو آخر العوارض السماوية فيقابل
هو صفة وجودية فلعلت عند الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة وقيل هو عدم الحيوة عما من شانه الحيوة او زوال الحيوة
ومعنى الخلق في الآية التقدير والاحكام في حق الموت اما دنيوية او اخروية والدنيوية اما التكليفات وحكمها السقوط الا في حق الاثم
او غيرها وهو اما ان يكون مشروعا لحاجة غيره او لا والاول اما ان تعلق بالعين وحكمه ان يبقى ببقاء العين او بالذمة ووجوبه
اما بطريق الصلة وحكمه السقوط الا ان يوصي به او لا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال او الكفيل الى الذمة
والثاني اما ان يصلح لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما يقضي به الحاجة اولا وحكمه ان يثبت للورثة والاخروية حكمها البقاء سواء يجب له
على الغير او للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم او يستحقه من ثواب بواسطة الطاعات او عقاب بواسطة المعاصي وهذا جملة ما فصله
في الكتاب **قوله** وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة لان الذمة قد ضعفت بالموت فوق ما ضعفت بالرق اذ الرق يرجى
زواله بخلاف الموت ولان اثر الدين في التوجه المطالبة ويستحيل مطالبة الميت فاذا انضم الى الميت مال او كفيل يقوى الذمة لان
المال محل الاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل مقومة لذمة الاصيل متهيئة لتوجه المطالبة واذا لم يكن مال ولا
كفيل لم يصح الكفالة عن الميت عند ابي حنيفة رح لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما يصح لان الموت
لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها في الآخرة اجماعا وفي الدنيا ايضا اذا ظهر مال وثبت حق الاستيفاء لو تبرع احد
عن الميت واما العجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت فلا يمنع صحة الكفالة كما اذا كان المديون حيا مفلسا ويؤيده ما روي ان النبي
عليه السلام اتي بجنازة رجل من الانصار فقال لاصحابه هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان او دينار ان فامتنع عن الصلوة عليه فقال
علي او قتادة رضي الله تعالى عنهما علي يا رسول الله فصلى عليه والجواب ان المطالبة الدنيوية ساقطة ههنا لضعف المحل بخلاف
المفلس والحديث يحتمل العدة احتمالا ظاهرا اذ لا يصح الكفالة للغائب المجهول على انه لا دلالة فيه على انه لم يكن للميت مال ومعنى
المطالبة في الآخرة راجع الى الاثم فلا يفتقر الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا ظهر مال فالذمة تتقوى به لكونه محل
الاستيفاء والتبرع انما صح من جهة ان الدين باق في حق من له الحق وان كان ساقطا في حق من عليه

لان السقوط بالموت انما هو لضرورة قوة المحل فيتقدر بقدر الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من له **قوله** حتى يترتب منها
اي من التركة حقوق الميت كون تجهيزه ثم قضاء ديونه ثم تنفيذ وصاياه من ثلث الباقي وانما يقدم التجهيز على الدين اذا لم يتعلق بالعين
كالمرهون والمستاجر والمشتري قبل القبض والعبد الجاني ونحو ذلك ففي هذه الصور صاحب الحق احق بالعين **قوله** لحاجته اي
حاجة المولى الى الثواب الحاصل بالاعتاق وانما اقتصر على ذلك لان الحاجة التي هي باعتبار المالية حاصلة في عود المكاتب
الى الرق ثم لا يخفى ان حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لانه يحتاج الى عين ورقبة منقطعا عنه اثر الكفر باقيا عليه اثر الحيوة
بحرية اولاده اذا لرق اثر الكفر الذي هو موت حكمي فيبقى الكتابة بعد موت المكاتب كما يبقى بعد موت المولى بل بالطريق الاولى
قوله واما المملوكية فتابعة يعني ان مملوكية الميت تابعة وان لم يكن محتاجا اليها الا انه حكم ببقائها في المكاتب ضمنا وتبعا
لبقاء مالكيته بداضرورة ان عقد الكتابة لا يمكن بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقبة اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم وههنا
بحث وان حرية المكاتب للميت لا بد من ان يستند الى زمان فان حكم ببقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت لزم استثناء التعلق
الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل الحرية مستندة الى آخر اجزاء الحيوة على ما قيل ان بالموت يتحول بدل الكتابة من الذمة
الى التركة فيحصل فراغ ذمة المكاتب وهو موجب الحرية الا انه لا يجوز الحكم بها ما لم يصل المال الى المولى فاذا وصل حكم بحريته
في آخر جزء من حيوته فقد استندت المالكية والمملوكية وتقرر العتق الى وقت الموت فلا يكون المملوكية باقية بعد
الموت فلا يكون عقد الكتابة باقيا والجواب ان معنى بقاء الكتابة حرية اولاده وسلامة الاكساب عن تسليم الورثة المال
الى المولى ونفوذ العتق في المكاتب شرط لذلك فيثبت ضمنا وان لم يكن المحل قابلا كالملك في المغصوب لما ثبت
شرطا لملك البدل ثبت عند اداء البدل مستندا الى وقت الغصب وان كان المغصوب حال اداء البدل هالكا **قوله**
وثبت الارث اي ولانه يبقى ما تقضي به حاجة الميت ثبت الارث بطريق الخلافة عنه نظرا له لانه يحتاج الى من يخلفه
في نقل ماله ففوض الشرع ذلك الى اقرب الناس اليه نظرا له من جهة ان انتفاع اقاربه بماله بمنزلة انتفاعه بنفسه بها **قوله**
والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت فانه تفضي الى الموت الذي هو السبب حقيقة لصيرورة الموت اي المريض بمرض الموت
محجورا عن التصرفات التي تعلل تلك الخلافة فكذلك اذا ثبت الخلافة بتنصيص الاصل بان قال اوصيت لفلان او قال لعبده
انت حر بعد موتي او اذا مت فانت حر فان كلا من الايصاء والتعليق بالموت استخلاف اما الاول فلان الايصاء به اثبات
عقد الخلافة في ملكه للموصى له مقدما على الوارث فاعتبر للحال سببا لاثبات الخلافة واما الثاني فلان التعليق بالموت لا يمنع السبب
عن الانعقاد لانه تعليق بحال زوال الملك وهو غير صحيح فلا بد من ان ينعقد السبب حال بقاء الملك وثبت
الحق على سبيل التاجيل وبهذا تبين ان التعليق بغير الموت من الامور التي على خطر الوجود كدخول الدار او من الامور الكائنة
بيقين كمجيء الغد مثلا ليس استخلافا اذ لا يلزم فيه انعقاد السبب في الحال ففي الصورتين اعني الوصية والتعليق بالموت ثبت
الخلافة الا ان الحق ان كان مما لا يحتمل الفسخ كالعتق يحجر الاصل عن ابطال الخلافة وان كان مما يحتمله كالوصية
بالمال كان له ابطال الخلافة بالبيع والهبة والرجوع ونحو ذلك لان الحق غير لازم فلم يلزم سببه ويدخل في ذلك
الوصية برقبة العبد فانها وان كانت استخلافا الا انه تمليك ووصية بالمال وهو مما يحتمل الفسخ والابطال

قوله دون سقوط التقوم اي المدبر لا يصير كام الولد في سقوط التقوم لان الاحرار المالية اصل في الامة والمتبع تبع ولم يوجد في المدبر ما يوجد بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد فانها لما استفرشت واستولدت صارت محرزة للمتعة وصارت المالية تبعا فسقط تقومها حتى لا تضمن بالغصب وباعتاق احد الشريكين نصيبه منها **قوله** واما لا يصلح لحاجة الميت فالقصاص فان الجناية وقعت على حق اولياء الميت لانتفاعهم بحيوته فيثبت لهم القصاص ابتداء تشفيا للصدور ودرءا للعار انتقالا عن الميت فان قيل المتلف نفس الميت وقد كان انتفاعه بحيوته اكثر من انتفاع غيره فينبغي ان يثبت القصاص حقا له قلنا نعم الا انه خرج عند ثبوت الحق من اهلية الوجوب فيثبت ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة كما يثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشرى خلافة عن الوكيل والسبب انعقد في حق المورث والحق وجب للوارث فيصح عفو المورث رعاية لجانب السبب ويصح عفو الوارث قبل موت المورث رعاية لجانب الواجب مع ان العفو مندوب وكيف تصحيحه بقدر الامكان وهذا استحسان والقياس ان لا يصح لما فيه من اسقاط الحق قبل ثبوته سيما اسقاط المورث فانه اسقاط الحق الغير قبل ان يجب **قوله** حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما من البقية يعني لو اقام الوارث الحاضر بينة على القصاص يحبس القاتل ثم حضر الغائب كلف ان يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص بدون اعادة البينة لانه يثبت لهما ابتداء وكل منهما في حق القصاص كانه منفرد ولهذا يثبت في حق احدهما ثبوتا في حق الآخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال وعند ابي يوسف ومحمد رح القصاص موروث لان خلفه وهو المال موروث اجماعا والخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو للضرورة بعدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا يصلح او يعفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوائج الميت لورثته خلافة لا اصالة **قوله** واما العوارض المكتسبة اي التي يكون الكسب العباد دخل فيها مباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد من الازل كالجهل وهي اما ان تكون من ذلك المكلف الذي يحيث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل واما ان يكون من غيره ومن عليه كالاكراه فمن الاولى اي التي تكون من المكلف الجهل وهو عدم العلم عما من شانه فان قارن اعتقاد النقيض فمركب وهو المراد بالشعور بالشيء

على خلاف ما هو به والا فبسيط وهو المراد بعدم الشعور واقسامه فيما يتعلق بهذا المقام اربعة جهل لا يصلح
عذرا ولا شبهة وهو في الغاية وجهل هو دونه وجهل يصلح عذرا فالاول جهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته
وصفات كماله ونبوة محمد عليه السلام فانه مكابرة اي ترفع عن انقياد الحق واتباع الحجة انكارا باللسان
واباء بالقلب بعد وضوح الحجة وقيام الدليل فان قلت الكافر المكابر قد يعرف الحق وانما ينكر جحودا
واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا قلت من الكفار
من لا يعرف الحق ومكابرته ترك النظر في او قدم التامل في الآيات ومنهم من يعرف الحق وينكره مكابرة
وعنادا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الآية ومعنى الجهل فيهم
عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول **قوله** ونحوها اي مثل المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدق
بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير **قوله** فيحد قاذفه اي قاذف المسلم الذمي وطئ في نكاح المحارم
حال الكفر وهذا تفريع على ثبوت الاحصان وقوله ويجب به النفقة تفريع على صحة النكاح لا على ثبوت
الاحصان فلا يكون عطفا على قوله فيحد قاذفه بل على ما قبله وكذا قوله ولا يفسخ اي نكاح المحارم بدفع
احد الزوجين الكافرين الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام الا ان يجتمع الزوجان على الترافع فح يفسخ و
اذا لم يكن هذه الفروع الثلثة متعلقة بثبوت الاحصان كان في تاخيرها عنه ثم ايراد الدليل على ثبوت
الاحصان منضما الى الدليل على تقوم الخمر نوع تعقيد وسوء ترتيب وانما وقع في ذلك لتغيره اسلوب
كلام فخر الاسلام حيث اورد هذا الكلام جوابا عما قال الشافعي رحمه الله ان دياتهم يعتبر واقعة للتعرض للاعتاب
لان مجرد الجهل لا يصلح عذرا فكيف المكابرة والعناد ولكن امر تاثيرهم وما يدينون وعدم التعرض لهم لسبب
عقد الذمة فلا يحد قاذفهم لكن لا يثبت ايجاب الضمان على متلف الخمر لاصحة بيعها ولا ايجاب النفقة على
ناكح المحرم ولا الحد على قاذفه فاجاب بان تقوم المال واحصان النفس ايضا من باب العصمة وهي الحفظ عن
التعرض فكانت الاحكام المذكورة من ضرورات ذلك **قوله** واكلهم الربوا وقد نهوا عنه من سوء القسم
والعتاب واخذهم الربوا **قوله** فان ديانة الكافر يعني ما يكون مختصا به مخالفا للاسلام لا يكون صحيحة بخلاف
ما اذا وافق الاسلام كحرمة الزنا وحرمة القتل بغير حق **قوله** بل المراد ان معتقدهم اي ما كان ثابتا من

ونيم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به شرعنا ام لم يرد به وسواء كان حقا او باطلا وانما كان كذلك للمحارم
في دين المجوس خاصة وان كان باطلا غير ثابت في كتابهم الا انه شائع فيما بينهم لم يثبت
حرمته عندهم فتكون ديانة لهم بخلاف الربوا عند اليهود فان حرمته ثابتة في التورية فارتكابه
فسق منهم لا ديانة اعتقدوا حله وليس المراد المعتقد وبعض منهم كما اذا اعتقده واحدا
جواز السرقة او القتل بغير حق فانه لا يكون دينا اصلا فالحاصل ان المراد بالديانة الدائمة
هو المعتقد الشائع الذي يعتمد على ما شرع في الجملة قال شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح
المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه يثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم
عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينه فلا يثبت سببا للميراث باعتقادهم دينا لهم
لانه لا عبرة لديانة الذمي في حكم اذا لم يعتمد على شرع **قوله** ولا كذلك من ليس في نكاحهما
اشارة الى الجواب من القياس على مجوسي خلف منتين احدهما زوجته وتقريره ان من
ليس في نكاح المتناكحين يعني البنت التي ليست بزوجته وهو المراد بالوارث الآخر ليس
بمنزلة زوج المحرم حتى يؤاخذ بديانته لان الضرر يلحقه من غير التزام منه فتكون تعدية بخلاف
ضرر الزوج بالنفقة فانه بالتزامه فان قيل ينبغي ان يؤاخذ البنت الغير المنكوحة بديانتها واعتقادها
لانها مجوسية ولا التفات الى نزاعها في زيادة الميراث لانه بمنزلة نزاع الزوج في النفقة اجيب
بانه لا يصلح نزاع الزوج لانه التزام بدون الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحة
قوله وغنا يعني ان المال في مقابلة يصير الى قل وان كثر والحاجة دائمة لامكان الحيوة الى
القيامة **قوله** كجهل صاحب الهوى مثل جهل المعتزلة بزيادة صفات الله تعالى على الذات
وكونه تعالى مرئيا في الجنة بالابصار وكونه خالقا للشرور والقبائح ويجوز الشفاعة
لمرتكب الكبائر وجواز العفو عما دون الكفر وعدم خلود الفساق في النار وانما لم يكن هذا الجهل
عذرا لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وانما كان دون جهل الكافر

لان صاحب الاول تاول القرآن اي الصرفه عن ظواهره الدالة على نقيض معتقده ويحمله على وفق معتقده لا ان يسنده
ورأى ظاهره مثل الكافر وفي عبارة فخر الاسلام انه متاول بالقرآن اي متمسك به صار فاياه الى ما يوافق اعتقاده
وانما ذكرنا مناظرته والزامه لانه مسلم تلزم لاحكام الشرع معترف بحقية القرآن ونبوة محمد عليه السلام **قوله** وكجهل
الباغي هو الخارج عن طاعة الامام بتاويل فاسد وشبهة طارئة فان كان له منعة فقد سقطت ولاية الالزام
لتعذره حسا وحقيقة فيعمل بتاويل الفاسد ولا يؤخذ بضمان ما اتلف من مال او نفس ولكن يستبرئ منه ما كان في يده لانه
يملكه والمراد انه يعني لوجوب اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يلزمون ذلك في الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت لمنعة قائمة
حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا تنظر في حق الشارع ولا يسقط حقوقه وان لم يكن له منعة فلا مانع من تبليغ
الحجة فالزام الحكم فيؤخذ بالضمان ويجب علينا محاربة الباغي لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله تعالى ولان البغي
ومنكر ونهي المنكر فرض وذلك بالقتال وقيل انما يجب محاربتهم اذا تجمعوا وعزموا على القتال لانها انما يجب بطريق الدفع
قوله ولم تحرم الميراث بقتله اي بقتل الباغي لوجود السبب مع عدم المانع اذ القتل انما يكون مانعا اذا كان محظورا ليكون
الحرمان جزاء وعقوبة عليه لا اذا كان مأمورا به كقتل الباغي والقتل رجما او قصاصا وكذا لا يحرم الباغي الميراث بقتل مورثه
العادل لان قتله حق في زعم الباغي بناء على تاويله وتمسكه بما عرضت له من الشبهة ولا يتنا منقطعة عنه بمكان المنعة فكان قتله
الى الحق في حق الاحكام لا في حق الاحكام بمنزلة الجهاد لان انضمام المنعة والقطاع ولاية الالزام الى التاويل الفاسد
يجعله بمنزلة الصحيح في حق التوريث كما في حق الضمان وهذا اذا قال الوارث كنت على الحق وانا الآن على الحق والا فيحرم اتفاقا
قوله ولما كانت الدار واحدة يعني ان تملك المال بطريق الاستيلاء توقفت على كمال اختلاف الدار ووجوب الضمان
بالاتلاف تبتنى على كمال العصمة وذلك عند اتحاد الدار من كل وجه فنحن لا نتملك مال الباغي حتى اذا انكرت شوكة البغاة نرد عليهم
اموالهم لاتحاد الدار لانهم في دار الاسلام لكن لا يضمن اموالهم بالاتلاف لان اختلاف الدار باعتبار المنعة يوجب
شبهة اختلاف الدار فيوجب سقوط العصمة من وجه فلو قلنا بعدم الملك وبوجوب الضمان جعلنا العصمة من وجه
بمنزلة العصمة الكاملة ولو قلنا بالملك وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك والضمان
كان تناقضا لان اثبات الملك معناه عدم الضمان فيتعين القول بعدم الملك مع عدم الضمان كما في غصب
غير المتقوم فان قيل لا تناقض بين الملك وضمان البدل كما في المغصوب قلنا لو ملك لم يجب رده بعينه
والملك بالضمان انما يصح استنادا الى ابتداء **قوله** وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب يريد ان
الجهل اما ان يكون في نفس المدين واصوله وهو الغاية او لا وهو دونه وذلك اما ان يكون في

اصول المذهب كما مر اوفي فروعه وذلك اما ان يكون مخالفا للقياس وخبر الواحد فيصلح عذرا او للكتاب او السنة المشهورة و
الاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وقيد السنة بالمشهورة لان مخالفة المتواترة يكون كفرا لكونه قطعيا وفيه بحث لان الكتاب
ايضا كذلك فمخالفته انما لا يكون كفرا اذا لم يكن المتن قطعي الدلالة ولا فرق في هذا بين الكتاب والسنة واما حيث قطعية المتن والسند
فالمخالف كافر لا محالة فلا بد هنا من تقييد الكتاب بان لا يكون قطعي الدلالة وتقييد السنة بان يكون مشهورة او يكون متواترة غير
قطعية الدلالة فمن مخالفة الكتاب القول بحل متروك التسمية عمدا عند ذبحه تمسكا بقوله عليه السلام ذبيحة المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله
عليه وبان المؤمن ذاكر بقلبه للتسمية وان ذكرها عمدا لقوله عليه السلام تسمية الله تعالى في قلب كل مؤمن ومنها القول بجواز القضاء
بشاهد ويمين تمسكا بما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين والعمل بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب خطأ في
الاجتهاد الا ان نص الكتاب ليس بقطعي لان قوله تعالى وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون قيدا للنهي عن اكل ما لم يذكر اسم الله عليه
ويحتمل ان يراد بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة او ما ذكر عليه اسم غير الله لقوله تعالى وانه لفسق فان الفسق هو اهل لغير الله وقوله تعالى
فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يحتمل ان يكون بيانا لحصر البينة التي هي الشهادة المحضة في رجلين او رجل وامرأتين وهذا لا ينافي
ثبوت نوع آخر من البينة هي شهادة الواحد مع اليمين ومن مخالفة السنة المشهورة اعني قوله عليه السلام البينة على المدعي
واليمين على من انكر ما ذهب اليه الشافعي رض في احد قوليه في مسئلة القسامة وهي ان يوجد قتيل لا يدري قاتله وادعى الولي
قتله على واحد او جماعة من انه ان كان بين القتيل واهل المحلة عداوة ظاهرة او ظهر لوث اي علامة يغلب على ظن القاضي والسامع
صدق دعواه يستحلف الولي خمسين يمينا ثم يقضي له بالدية على عاقلة القاتل في صورة الخطأ واما في صورة العمد ففي القول الجديد
يقضي بالدية على القاتل وفي القديم بالقصاص وهو مذهب مالك واحمد تمسكا بقوله عليه السلام لاولياء مقتول وجد في خربة يحلفون
ويستحقون دم صاحبكم اي دم قاتل صاحبكم الى آخر الحديث فانه مخالف لقوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وهو
مشهور فظهر ان كلام المصنف في تقدير القولين ليس على ما ينبغي وانه لا جهة لتخصيص القصاص ومن مخالفة الاجماع القول بجواز بيع
ام الولد تمسكا بما روي عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله عليه السلام وبان المالية تتعين وان تقاعدها
بالولادة مشكوك فان الآثار الدالة على منع بيعها قد اشتهرت وتلقاها القرن الثاني بالقبول فصار مجمعا عليه قوله كمن صلى
الظهر اورد مسئلتين اولهما مثال الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح والثانية تتميم وتكميل للاولى لا مثال لان فيهما مخالفة الاجماع
فلا يكون الاجتهاد صحيحا **قوله** ولم يقض الظهر بناء اي بنى عدم قضاء الظهر على انه لم يكن عالما بعدم الوضوء حين صلى وان الصلوة
المؤداة بلا وضوء من غير علم بذلك لا يجب قضاؤها وهذا مخالف للاجماع **قوله** واذا عفى احد الوليين وقتص الآخر جهلا بالعفو او
بان عفو احد الاولياء يسقط القود فعليه الدية لا القصاص لان هذا جهل في موضع الاجتهاد لما ذهب اليه بعض اهل المدينة
من ان القصاص اذا ثبت لوليين كان لكل واحد منهما التفرد بالقتل حتى لو عفى احدهما كان للآخر القتل الا ان الظاهر ان هذا
مخالف للاجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا بل هو جهل في موضع الاشتباه لانه علم وجوب القصاص وما ثبت فالظاهر بقاؤه وايضا
الظن عدم نفاذ التصرف في حق الغير فيكون محل اشتباه ويصير شبهة في درء الحد **قوله** اذ هذه الكفارة يعني كفارة الصوم تندرئ
بالشبهة لترجح جانب العقوبة فيها وهذا اذا استفتى فيها فافتاه بفساد الصوم فحصل له الظن بذلك او بلغه الحديث اعني

كما يجب قضاء العصر وان الظهر جائز الا ان فعل العصر على ظن ان الظهر جائز الا ان الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء لا يجوز اعادة الظهر والقضاء العصر بناء على انه غير عالم بعدم الوضوء فان من صلى صلوة بغير وضوء جاهلا ان لا وضوء له ثم توضأ وصلى اخرى يجب عليه قضاء الثانية عند الشافعي رض وان صلى غير وضوء فالقضاء الثاني عند محمد رح وان صلى بغير وضوء فالقضاء الثاني عند ابي حنيفة رح وان صلى بغير وضوء فالقضاء الثاني عند ابي يوسف رح وان صلى بغير وضوء فالقضاء الثاني عند زفر رح وان صلى بغير وضوء فالقضاء الثاني عند الشافعي رض وان صلى بغير وضوء فالقضاء الثاني عند مالك رح وان صلى بغير وضوء فالقضاء الثاني عند احمد رح وان صلى بغير وضوء فالقضاء الثاني عند داود رح وان صلى بغير وضوء فالقضاء الثاني عند الثوري رح وان صلى بغير وضوء فالقضاء الثاني عند الاوزاعي رح وان صلى بغير وضوء فالقضاء الثاني عند الليث رح وان صلى بغير وضوء فالقضاء الثاني عند ابن المبارك رح وان صلى بغير وضوء فالقضاء الثاني عند ابن عيينة رح وان صلى بغير وضوء فالقضاء الثاني عند ابن ابي ليلى رح وان صلى بغير وضوء فالقضاء الثاني عند ابن شبرمة رح وان صلى بغير وضوء فالقضاء الثاني عند ابن حنبل رح وان صلى بغير وضوء فالقضاء الثاني عند ابن راهويه رح وان صلى بغير وضوء فالقضاء الثاني عند ابن المنذر رح وان صلى بغير وضوء فالقضاء الثاني عند ابن الجوزي رح وان صلى بغير وضوء فالقضاء الثاني عند ابن تيمية رح وان صلى بغير وضوء فالقضاء الثاني عند ابن القيم رح وان صلى بغير وضوء فالقضاء الثاني عند ابن عبد الوهاب رح وان صلى بغير وضوء فالقضاء الثاني عند ابن باز رح وان صلى بغير وضوء فالقضاء الثاني عند ابن عثيمين رح وان صلى بغير وضوء فالقضاء الثاني عند ابن الفوزان رح وان صلى بغير وضوء فالقضاء الثاني عند ابن الجبر

قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه ولا تاويله والا فعليه الكفارة اتفاقا وعند ابي يوسف
يجب الكفارة وان كان ظنه مستندا الى الحديث لانه ليس للعامي الاخذ بظواهر الاثار وانما
التمسك بها للفقهاء بفساد الصوم بالحجامة وان كان قد ذهب اليه الاوزاعي الا انه
ليس اجتهادا صحيحا لمخالفة الاجماع **قوله** ومن ظن ان جارية امرأته او والده بظن انها تحل له بناء على ان
مال الزوجة مال الزوج لفرط الاختلاط او حل الزوجة يوجب حل مملوكتها او ان ملك الاصل ملك
الجزء او حلال له فهذه الشبهة اشتباه اعني شبهة في الفعل وهي ان الظن ما ليس بدليل حل دليلا
فيظن الحل فيسقط الحد لشبهة لكن لا يثبت النسب ولا يجب العدة لان الفعل قد محض زنا بخلاف
شبهة الحل وهي تسمية الدليل وهي ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة لكن تخلف الحكم عنه
بمانع كما اذا وطئ جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل لم يتمحض زنا
نظرا الى الدليل اعني قوله عليه السلام انت ومالك لابيك واما جارية الاخ والاخت فليست
محلا للاشتباه شبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد **قوله** واما جهل الصلح عذر لكن اسلم في دار
الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فجهله من الاحكام من الصلوة والصوم ونحو ذلك يكون عذرا له
في الترك حتى لا يجب بعد المهاجرة قضاء مدة اللبث في دار الكفر لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة
او تقديرا الشهرة في محله **قوله** فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم المذكورة في حادثة
القبلة سببا نزلت حين نزل التوجه الى الكعبة فقالوا كيف حال من مات قبل التحويل
من اخواننا **قوله** وصفة تحريم الخمر هي ان بعض الصحابة كانوا في سفر فشربوا بعد التحريم لعدم
علمهم بحرمتها فنزلت ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا واحسنوا
الآية وعن ابن عباس انه لما نزل تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر رضي الله عنه يا رسول الله كيف
باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون
بتحريمها وهم يطعمونها فنزلت **قوله** والبكر اي والجهل بالنكاح فيما اذا زوجها ولي
غير الاب والجد من الكفو بمهر المثل او زوجها الاب او الجد من غير الكفو او بغبن فاحش
فانه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح واما اذا زوجها الاب او الجد

من الكفو مهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال النظر وفوت النفقة ولو زوجها غير الاب والجد من غير كفو او بغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا وانما صرحت بذلك لانه قد اشتهر في بعض البلاد نقلا عن الصدر انه يصح النكاح في هذه الصورة ولكن يكون لها الفسخ وهكذا ورد في شرحه للوقاية ولا يوجد له رواية اصلا **قوله** لان طلب العلم واجب عليها اي على البكر وتقرير القوم ان جهل الخيار ليس بعذر لاشتهار العلم في دار الاسلام وعدم المانع من التعلم في جانبها بخلاف الامة فان اشتغالها بخدمة السيد مانع وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لاسيما المسائل الخفية **قوله** حتى يشترط القضاء ثمه اي في فسخ البكر بعد البلوغ لا هنا اي لا في فسخ العتقة لان فسخ البكر لا الزام على الغير وتوهم ترك النظر من الولي وهو غير متيقن فلا يتم الا بالقضاء حتى لو مات احدهما بعد الفسخ قبل القضاء يرثه الآخر وفسخ المعتقة يثبت بنفس الخيار لانه لدفع زيادة الملك ولا سبيل اليه الا بدفع اصل الملك فلا يفتقر الى القضاء وتحقيق ذلك ان المرأة تبطل حقا مشتركا لدفع زيادة عليها والزوج يثبت زيادة حق عليها لا استيفاء حق مشترك فلذا جعلنا الدفع في حق المرأة قصدا وابطال الملك ضمنا وفي حق الزوج زيادة الملك اصلا واستيفاء ضمنا **قوله** ومنها اي ومن العوارض المكتسبة السكر وهي حالة تعرض الانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيختل بها تمييزه بين الامور الحسنة والقبيحة والسكر حرام اجماعا الا ان الطريق المفضي اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر والسكر الحاصل من الادوية او الاغذية المتخذة من غير العنب والغذاء ينفعل من الطبيعة فيتصرف فيه ويحيله الى مشابهة المتغذي فيصير جزءا منه وبدلا عما يتحلل والدواء ما يكون فيه كيفية خارجة عن الاعتدال مما تنفعل الطبيعة عنه وتعجز عن التصرف فيه وقد يكون محظورا كالسكر الحاصل من الخمر التي يحرم قليلها وكثيرها او من المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رق بالماء وترك حتى اشتد يحل شربه عند ابي حنيفة وابي يوسف والاستمرار الطعام المقوي على قيام الليالي وصيام الايام واما على قصد السكر فلا حتى لو سكر منه يحد اتفاقا واما نقيع الزبيب وهو الماء الذي ينقع فيه الزبيب ليخرج منه حلاوته فان لم يطبخ حتى اشتد وغلا وقذف بالزبد فهو حرام وان طبخ او في طبخه يحل شرب القليل منه في ظاهر الرواية **قوله** حتى الطلاق والعتاق صرح بذلك نفيا لما روي عن ابي حنيفة ان الرجل اذا كان بحالة لا يعقل الفسخ فاكثر يصح طلاقه وعتاقه **قوله** فهذا خطاب متعلق بحالة السكر ليس المراد ان قوله تعالى وانتم سكارى قيد الخطاب اعني لا تقربوا حتى يلزم ان يكون الخطاب في حالة سكرهم بل هو قيد لما تعلق به خطاب المنع وتحقيق ذلك ان الحال في مثل صل وانت صاح او لا تصل وانت سكران ليس قيدا للامر والنهي بل للمامور والمنهي يعني اطلب منك صلوة مقرونة بالصحو وكف النفس عن الصلوة المقرونة بالسكر وذلك لان العامل في الحال هو الفعل المذكور لا فعل الطلب فقوله تعالى غير محلي الصيد نحو جعله حالا من قوله اوفوا يكون قيدا للايفاء لا للطلب حتى يلزم عدم وجوب الايفاء عند كونهم محلين للصيد اي محرمين لا في الحرام فالمعنى انهم خوطبوا في حالة الصحو بان لا تقربوا الصلوة حالة السكر فيلزم كونهم

مخاطبين اي مكلفين بذلك حالة السكر منافيا لتعلق الخطاب ووجوب الانتهاء فالسكر من الشراب المحرم والمثلث لا يبطل اهلية الخطاب
اصلا لتحقق العقل والبلوغ الا انه يمنع استعمال العقل لواسطة غلبة السرور فيلزمه جميع التكاليف من الصلوة والصوم وغيرهما
وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح منه الاداء ويصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والاقرار وتزويج الصغار
والتزويج والاقراض والاستقراض وسائر التصرفات سواء شرب مكرها او طائعا وذلك لان مبنى الخطاب على اعتدال الحال
وقد اقيم البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا وبالسكر لا يفوت الا قدرة فهم الخطاب بسبب هو معصية فيجعل في حكم الموجود زجرا له ويبقى التكليف متوجها
في حق الاثم ووجوب القضاء بخلاف ما اذا كان بآفة سماوية كالنوم فانه يصلح عذرا دفعا للحرج **قوله** واذا اسلم اي السكران يصح ترجيحا
لجانب الايمان وكون الاصل هو الاعتقاد ولو تكلم بكلمة الكفر لا يرتد لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد الى تبدله او بما يدل عليه ظاهرا
وهو التكلم في حالة يعتبر فيها القصد وهي حالة الصحو وهذا كالمكره يصح اسلامه ولا يثبت ارتداده **قوله** لان السكر دليل الرجوع اذ
السكران لا يستقر على امر فيقام مقام الرجوع لان حقوق الله تعالى على المسامحة بخلاف ما اذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقصاص
والقذف او باشر سبب الحد بان زنى او قذف في حالة السكر فانه لا يسقط عنه الحد اما في الاقرار بما لا يحتمل الرجوع فلانه لا يسقط بصريح
الرجوع فكيف بدليله واما في المباشرة فلانه معاين فلا اثر لدليل الرجوع لكن يتوقف في اقامة الحد الى الصحو ليحصل الانزجار فان
قلت السكر موجب للحد فاذا تحقق انه سكران فما معنى اقراره بالشرب ثم توقف وجوب الحد على الاقرار في الصحو قلت السكر
قد يكون من غير الشراب المحرم او المثلث والسكر منها قد يكون بالشرب كرها او اضطرارا فيتوقف الحد على اقامة البينة او الاقرار بانه
شرب الشراب المحرم او المثلث طوعا فيشترط الاقرار حال الصحو **قوله** وزاد ابو حنيفة رح يعني اعتبر في حق وجوب الحد السكر يعني زوال
العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء اذ لو ميز ففي السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم فيندرء به
الحد واما في غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر ايضا عنده اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد
قوله ومنها الهزل فسره فخر الاسلام رح باللعب وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له فتوهم بعضهم من ظاهره يشمل المجاز الا انه اراد بالوضع ما هو
اعم من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها واراد بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخصي كوضع الالفاظ لمعانيها
الحقيقية او النوعي كوضعها لمعانيها المجازية وهذا معنى ما يقال ان الوضع اعم من العقلي والشرعي فان العقل يحكم بان الالفاظ موضوعة
لمعانيها حقيقة او مجازا وان التصرفات الشرعية لاحكامها والمعنى اوضح المقصود فسر الهزل بعدم ارادة المعنى الحقيقي ولا المجازي
باللفظ ودخل في ذلك التصرفات الشرعية لانها صيغ والفاظ موضوعة لاحكام يترتب عليها ويلزم معانيها بحسب الشرع **قوله**
ولا يشترط كونه يعني لا يجب ان يجري المواضعة في نفس العقد لانه يفوت المقصود من المواضعة وهو ان يعتقد الناس لزوم العقد
بخلاف خيار الشرط فانه لدفع الغبن ومنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من اتصاله بالعقد **قوله** ولا اختيار المباشرة
والرضى بها يعني ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد
الى الشيء وارادته والرضا هو ايثاره واستحسانه فالمكره على الشيء مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان
المعاصي والقبائح بارادة الله تعالى لا يرضاه لان الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر **قوله** وهي ان التصرفات اذا انشأت
او اختيارات او اعتقادات لان التصرف ان كان احداث حكم شرعي فانشاء والا فان كان القصد منها

الى بيان الواقع فاخبارات والانعقادات والانشاءات اما ان يحتمل الفسخ او لا والاول اما ان يتواضع المتعاقدان
الى اصل العقد او الثمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقديرات الثلثة اما ان يتفقا على الاعراض عن الخلل والمواضعة او
على ابقاء العقد عليها او على ان لم يحضرهما شيء واما ان لا يتفقا على شيء من ذلك ثم اما ان يدعي احدهما الاعراض و
الآخر البناء او عدم حضور شيء او يدعي احدهما البناء والآخر عدم حضور شيء واحكام الاقسام بعضها مشروع في الكتاب
وبعضها متروك لاتساق الذهن اليه **قوله** لعدم الرضاء بالحكم لو قال لعدم اختيار الحكم لكان اولى لانه المانع عن
الملك لا عدم الرضا كالمشتري من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضا **قوله** فان نقضه اي العقد
الذي اتفقا على انه مبني على المواضعة احدهما اي احد المتعاقدين نقض لان لكل احد ولاية النقض لكن الصحة توقف على اختيارهما
جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين فاجازة احدهما لا تبطل خيار الآخر وقدر ابو حنيفة رح مدة الخيار بثلثة ايام اعتبارا
بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضي المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض وانما قال في الثلث دون الثلثة اعتبارا
بالليالي **قوله** عملا بالعقد يعني ان الاصل في العقد الشرعي اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجد
هو الظاهر فيه فاعتبار العقد اولى من اعتبار المواضعة وعندهما لا يصح العقد في الصورتين اعني صورة الاتفاق على ان لم
يحضرهما شيء واما اختلاف في الاعراض والبناء لان العادة جارية بان يبنيا على المواضعة كيلا يكون الاشتغال بها عبثا
فانها انما تواضعا للبناء عليه صونا للمال عن يد المتغلب والقول بان الاصل في العقد الصحة واللزوم معارض بان
المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح والجواب ان العقد متاخر والمتاخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه
بالغيره كما اذا اتفقا على البناء وههنا لم يتحقق الغير لان احدهما يدعي عدم المضي فالعقد باعتبار ان اصله الجد واللزوم
من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة **قوله** ففي اصل ابي حنيفة رح يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض
عملا بالعقد فيصح في الصورتين وعلى اصلهما عدم الحضور كالبناء ترجيحا للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح العقد في شيء
من الصورتين هذا ما اخذ من صورة اتفاقهما على ان لا يحضرهما شيء فانه عند ابي حنيفة رحمه الله بمنزلة الاعراض
وعندهما بمنزلة البناء وههنا بحث وهو ان انحصار الاقسام في الستة انما هو على تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف
في نفس الاعراض والبناء والذهول اي عدم الحضور واما على تقدير اعتبارهما في دعاوى المتعاقدين على ما
يشعر به كلام فخر الاسلام فالاقسام ثمانية وسبعون لان المتعاقدين اما ان يتفقا او يختلفا فان اتفقا فالاتفاق
اما على اعراضهما واما على بنائهما واما على ذهولهما واما على بناء احدهما والاعراض الآخر او ذهوله واما على اعراض احدهما
وذهول الآخر فصور الاتفاق ستة وان اختلفا فدعوى احد المتعاقدين يكون اما اعراضهما واما بناءهما واما ذهولهما واما
بناء مع الاعراض الآخر او ذهوله واما ذهوله مع بناء الآخر او اعراضه واما اعراضه مع ذهول الآخر او بنائه فيصير تسعة وعلى
كل تقدير من التقادير التسعة يكون اختلاف الخصم بان يدعي احد الصور الثمانية الباقية فيصير اعتبار الاختلاف
اثنين وسبعين حاصلة من ضرب التسعة في الثمانية والاختلاف في ان تمسك ابي حنيفة رح بان الاصل في العقد الصحة وتمسكهما
بان العادة جارية لتحقق المواضعة السابقة يدل على ان الكلام فيما اذا اختلفا في دعوى الاعراض والبناء

مثلا واما اذا اتفقا على الاختلاف في الاعراض والبناء بان يقر كل منهما باعراض احدهما وبناء الآخر فلا قائل بالصحة والمزوم وهذا ظاهر **قوله** والفرق بين البناء ههنا وثمة يعني اذا وقعت المواضعة في قدر الثمن وبنيا عليها فابو حنيفة رح لا يعتبر المواضعة السابقة ويحكم بلزوم الالفين لا الالف المتواضع عليه وقد كان يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد ويحكم بفساد العقد وتقرير الجواب فيحتاج الى الفرق بين البناء ههنا اي في صورة المواضعة في قدر الثمن والبناء ثمة اي في صورة المواضعة في نفس العقد ووجه الفرق ان المواضعة السابقة انما يعتبر اذا لم يوجد ما يعارضها وههنا قد وجد ذلك لانها لو اعتبرت يلزم فساد العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين وهو قبول العقد فيما ليس بداخل في العقد كاحد الالفين في صورة البيع بالفين والمواضعة على ان يكون الثمن الفا ولو قلنا بفساد العقد يلزم ترجيح الوصف على الاصل لان المتعاقدين قد جدا في اصل العقد فيلزم صحته والظاهر لا في الثمن الذي هو وصف لكونه وسيلة لا مقصودا فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الالفين اعتبارا للتسمية والحاصل ان اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح اصل العقد متنافيان وقد ثبت الثاني ترجيحا للاصل فينتفي الاول وبهذا يخرج الجواب عما يقال انهما قصدا بذكر الالف الآخر التسمية من غير ان يحتاج الى اعتباره في تصحيح العقد فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح **قوله** والفرق لهما يعني اذا وقعت المواضعة في جنس الثمن بان باعا بمائة دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن الف درهم فالبيع صحيح واللازم مائة دينار سواء بنيا على المواضعة او اعرضا ولم يحضرهما ثمن اما ابو حنيفة رح فقد مر على اصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد بما سميا من البدل ضرورة افتقاره الى تسمية البدل اما ابو يوسف ومحمد رح فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في قدره فوجهه ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الاولى دون الثانية لان البيع في صورة البناء لا يصلح بدون تسمية البدل واذا اعتبرت المواضعة كانت البدل الف درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور في العقد يكون مائة دينار وهي غير البدل بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد بالالف الموجود في الالفين **قوله** واما ان لا يحتمل النقض عطف على قوله اما ان يحتمل النقض في الكلام خلل وذلك انه قال اما الانشاءات فاما ان يحتمل النقض او لا فذكر المعطوف والمعطوف عليه جميعا ثم قال فما يحتمله كالبيع وكان الصواب ان يقول ههنا وما لا يحتمله اي النقض بمعنى انه لا يجري فيه الفسخ والاقالة فثلثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذكر اولا والاول اما ان يكون المال تبعا او مقصودا **قوله** وكله صحيح استدل على صحة الكل وبطلان الهزل بالحديث والمعقول اما الحديث فيحتمل ان يكون لاثبات صحة الثلثة المذكورة فقط ويحتمل ان يكون لاثبات صحتها عبارة وصحة غيرها دلالة واما المعقول فيفيد صحة الكل وحاصله ان الهزل لا يمنع انعقاد السبب وعند انعقاد السبب يوجد حكمه ضرورة عدم التراضي والرد في حكم هذه الاسباب بخلاف البيع اعترض بالطلاق المضاف مثل عند طلاق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل هو سبب مقتض والا لاستدال وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار **قوله** وفي قدر البدل يعني اذا وقعت المواضعة في قدر المهر بان يذكر في العقد الفان ويكون المهر الفا فاذا اتفق المتعاقدان على الاعراض عن المواضعة

فاللازم هو الشيء في العقد اعني الالفين وان اتفقا على بناء النكاح على المواضعة فاللازم الف اما عندهما فظاهر
كما في البيع واما عند ابي حنيفة رح فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع حيث يعتبر في النكاح المواضعة دون التسمية و
في البيع بالعكس ووجهه ان البدل في البيع وان كان وصفا وتبعا بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود في الايجاب
لكونه احد ركني البيع ولهذا يفسد البيع بفساده او جهالته وبدون ذكره فيترجح المبيع بالثمن بمعنى انه يجب تصحيح البيع لتصحيح
الثمن بخلاف البدل في النكاح فانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود ثبوت الحل في الجانبين
لانه الدوام والتناسل **قوله** وعلى البناء يعني ان وقعت المواضعة في مجلس البدل بان يذكر في العقد مائة دينار على
ان يكون المهر الف درهم وقد اتفقا على البناء على المواضعة فاللازم مهر المثل اجماعا لانه بمنزلة التزوج بدون المهر
اذ لا يتوسل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل علا الى ثبوت المتواضع عليه بانه لم يذكر في العقد بخلاف
المواضعة في القدر فان المتواضع عليه قد سمي في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية
لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح بدون تسمية المهر يصح وان اتفقا على ان لا يحضر هما شيء او اختلفوا في الاعراض
والبناء فاللازم عند ابي حنيفة رح في رواية محمد رح هو مهر المثل لان اصل بطلان المسمى عملا بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة
بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل وفي رواية ابي يوسف رح هو المسمى قياسا على البيع وعندهما
اللازم مهر المثل بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت
المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل **قوله** ومنه اي ومما لا يحتمل النقض ما يكون المال فيه
مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر كما اذا طلق امرأته على مال بطريق الهزل او طلقها على الفين مع المواضعة على ان
المال الف او طلقها على مائة دينار مع المواضعة على ان المال الف درهم وكذا في العتق على مال والصلح عن دم عمد فهي صورة
الاتفاق على الاعراض وعلى ان لم يحضر هما شيء او الاختلاف في الاعراض والبناء يقع الطلاق ويجب المال
اما عند ابي حنيفة رح فلترجح العقد على المواضعة واما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما
لان قبول المرأة شرط للعين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلثا
على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان رجعت
الطلاق في الثلثة الايام بطل الطلاق وان اختارت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف
لازم وهذا معنى قوله وعند ابي حنيفة رح لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فمسئلة الهزل في الخلع
على كل المذهبين بمنزلة مسئلة الخلع بشرط الخيار على مذهبهما وهذا معنى قوله وكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين واما في
صورة الاتفاق على البناء فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للهزل في ذلك فان قلت الهزل
والخطأ يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر في المال حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان المال ههنا يجب بطريق التبعية
في ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا
والتبعية بهذا المعنى لا ينافي كونه مقصودا بالنظر الى العاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان قلت المال

في النكاح اليقوتيع وقد اثر الهزل فيه فكانت تبعية في النكاح ليست في حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر
بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافي الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر
وعند ابي حنيفة رح يتوقف الطلاق على مشيئة المرأة لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد
بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والعمل بالمواضعة بان يعلق الطلاق بجميع البدل ولا يقع في الحال
بل تتوقف على اختيارها **قوله** واما تسليم الشفعة لا يخلو اما ان يكون طلب الشفعة لا يخلو اما ان يكون طلب المواثبة بان يطلبها
كما علمها حتى يبطل بالتاخير او طلب تقرير بان ينتهض بعد الطلب ويشهد ويقول اني طلبت الشفعة واطلبها
الآن او طلب خصومة بان يقوم بالاخذ والتملك فتسليم الشفعة بطريق الهزل قبل طلب المواثبة يبطل
الشفعة فهو بمنزلة السكوت وبعده يبطل التسليم ويكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار
لانه في معنى التجارة لكونه استيفاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضا بالحكم وكل من الخيار والهزل
يمنع الرضا بالحكم فيبطل به التسليم **قوله** وكذا الابراء اي ابراء الغريم او الكفيل يبطل بالهزل لان فيه
معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط **قوله** واما الاختيارات فيبطلها الهزل
سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا يحتمله كالطلاق والعتاق وسواء كانت اخبارا
شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقرا بان بينهما نكاحا او بانهما يتبايعان في هذا الشيء بكذا او لغة فقط كما اذا
اقرا بان لزيد عليه كذا وذلك لان الخبر يعتمد صحة المخبر به اي تحقيق الحكم الذي صار الخبر عبارة عنه
واما ما يثبت ولغيره والهزل ينافي ذلك ويدل على عدمه فكما انه يبطل الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها
كذلك يبطل الاقرار بهما هازلا لان الهزل دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة
انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا وهذا بخلاف انشاء الطلاق
والعتاق ونحوهما مما لا يحتمل الفسخ فانه لا اثر فيه للهزل على ما سبق **قوله** فيكون اي الهازل بالردة مرتدا
بنفس الهزل لانه بالهزل به لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد وبدليل قوله تعالى حكاية
انا كنا نخوض ونلعب الآية وهذا جواب عما يقال ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل ينافيه
لعدم الرضا بالحكم **قوله** ترجيحا لجانب الايمان يعني ان الاصل في الايمان هو التصديق والاعتقاد
قوله ومنها اي من العوارض المكتسبة السفه فان السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع
بقاء العقل فلا يكون سماويا على ظاهر تفسير فخر الاسلام يكون كل فاسق سفيها لان موجب العقل
ان لا يخالف الشرع للادلة القائمة على وجوب اتباعه وفسره المص بالخفة الباعثة على العمل
بخلاف موجب العقل تنبيها على المناسبة بين المعنى الشرعي واللغوي فان السفه في اللغة هو الخفة والحركة
ومنه زمام سفيه وتخصيصا له بما هو مصطلح الفقهاء من السفه الذي يبتنى عليه منع المال ووجوب الحجر ونحو ذلك
قوله لان التبذير اصله مشروع والتبذير هو تفريق المال على وجه الاسراف اي مجاوزة الحد

والمراد باصل التبذير ونفس تفريق المال **قوله** واجمعوا على منع ماله يعني اذا بلغ الصبي سفيها يمنع عنه ماله لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اي لا تؤتوا المبذرين اموالهم التي ينفقونها فيما لا ينبغي واضاف الاموال الى الاولياء على معنى انها من جنس ما يقيم به الناس معاشهم كما قال الله تعالى ولا تقتلوا انفسكم اولا انهم المتصرفون فيها القوامون عليها ثم علق ايتاء الاموال اياهم بايناس رشد وصلاح منهم على وجه التنكير المفيد للتقليل حيث قال الله تعالى فان آنستم منهم رشدا اي ان عرفتم ورايتم فيهم صلاحا في العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم فاقام ابو حنيفة رح السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ من الحدود فانه لا ينفك عن الرشد الا نادرا مقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة اونس منه الرشد او لم يونس وهما تمسكا بظاهر الآية فقالا لا يدفع اليه المال ما لم يونس منه الرشد ثم بعد الاجماع على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا في حجر من صار سفيها بعد البلوغ فجوزه ابو يوسف ومحمد تمسكا بوجوه الاول ان هذا الحجر لطريق النظر دون العقوبة والزجر والسفيه وان لم يستحق النظر له من جهة انه فاسق لكنه يستحق النظر من جهة دينه ومن جهة انه مسلم ولهذا جاز عفو الله تعالى في الآخرة عن صاحب الكبيرة وان لم يتب وحسن عفو الولي والمجني عليه في الدنيا عن القصاص والجنايات ولا شك ان المسلم حال السفه يفتقر الى النظر له فيحجر الثاني في القياس على منع المال فانه انما منع عنه ليبقى ملكه ولا يزول بالاتلاف فلا بد من منع نفاذ التصرفات والا لا يبطل ملكه باتلافه التصرفات ولم يكن للولي في الحفظ الى الكلفة والمؤنة والثالث انه انما صحت عبارات العاقل وجوز تصرفاته ليكون نفعا له بتحصيل المطالب فاذا صار ذلك ضررا عليه كان نفعه في الحجر فيجب الرابع ان في الحجر دفع الضرر عن اهل الاسلام فان السفيه باتلافه واسرافه يصير عيلة لديون الناس ومظنة لوجوب النفقة عليه من بيت المال فيصير على المسلمين حمالا وعلى بيت مالهم عيالا كما حكاه الهمام فانه وان كان حذاقة واحتيالا في الوصول الى المقصود لكنه سفه من جهة ان من لا يملك فلسا قد اعتق جارية بالف دينار **قوله** دخل في سوق النخاسين لفظة في زائدة والمكايدة المقاساة والتلبيس التخليط واخفاء الامر على الغير والطريق ان يمشي امام الرجل ويقال طرقوا طرقوا وذلك عادة الكبار والمرفة وسادة صغيرة والعيشون شعرات طوال تحت حنك البعير يعبر به عن اللحية وفي قوله عرف فنونه ايهام اي فنون الحيل

والمجوز على منع ماله ... ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ... الاولياء ... ثلاثين سنة ... الى سن يمكن ان يبلغ ... ثلاثين سنة ... الكبيرة ... الكبيرة ... الولي ... الحجر ... الحجر ... الحجر

والزور او العلوم التي من جملتها الفقه الذي يعرف به هذا الحكم وكذا في قوله ينتف عثنونه يحتمل عود الضمير الى البائع والاشتري ولما
كان هنا مظنة الاعتراض بانه لا وجه لحجر الانسان عن التصرف في ملكه بناء على ضرر غيره اجاب بانه جائز عند ابي يوسف رح كما في استحداث
الطاحونة للاجرة ونصب المنوال لاخراج الابريسم من القبليق وامثال ذلك مما يكون للجيران ضرر بين فلهم المنع والا طرانه ليس من هذا
القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة لانه شرع بالاجماع حجر المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس وعند ابي حنيفة
لا يجوز حجر السفيه لانه حر مخاطب اذ الخطاب بالاهلية وهي بالتمييز والسفه لا يوجب انعدامه فيه بل عدم عمله به مكابرة وهو كالهزل والعبث
يخاطب بحقوق الشرع ويحبس في حقوق العباد ويصح عباراته في الطلاق والعتاق ويجب عليه العقوبات التي تندرئ بالشبهات
مع انه ضرر النفس اشد من ضرر المال فتصرفه يكون صادرا عن اهله في محله فلا يمنع واما تمسكا به فالجواب عن الاول ان عدم فعله
بموجب العقل لما كان مكابرة لم يستحق النظر له كمن قصر في حقوق الله تعالى لمجانته وسفهه لا يستحق رفع الخطاب عنه نظرا له ولو سلم
فالنظر له لديه جائز لا واجب كالعفو عن القصاص خلافا لمن قال على وجوب الحجر فان قيل في ترك الحجر ضرر المسلمين من غير نفع لاحد فيجب الحجر
بخلاف العفو عن القصاص فان في القصاص حيوة اجيب بان في حجر السفيه ايضا ضررا هو ابطال اهليته والحاقه بالبهائم بخلاف
منع المال فانه بالنص وعن الثاني انا لا نم كون الحكم في منع المال معقول المعنى ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الحجر عن المال عقوبة وزجرا على
ما ذهب اليه بعض المشائخ فان سببه وهو مكابرة العقل ومخالفة الشرع جناية والحكم وهو منع المال صالح للعقوبة وجاز تفويضه الى
الاولياء دون الائمة لكونه عقوبة تعذير وتاديب ولا مدخل للقياس في العقوبات ولو سلم ان الحكم معقول وان الحجر نظرا لا عقوبة فلا نم
صحة القياس فان منع اليد عن المال ابطال نعمة زائدة والحاق السفيه بالفقراء بخلاف الحجر فانه ابطال نعمة اصلية هي العبارات
والاهلية اذ بها يمتاز الانسان عن سائر انواع الحيوان ففيه ضرر عظيم وتفويت لنعمة عظيمة والحاق له بالبهائم وفي ترك الجواب عن
الوجهين الاخرين ميل الى اختيار ما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد رح **قوله** ثم اذا كان الحجر يعني ان حجر السفيه عندهما لما كان بطريق النظر
وبهذا يختلف بحسب الاحكام لزم ان يلحق في كل صورة بمن يكون الالحاق به نظرا له واليق بحاله ففي الاستيلاد يجعل كالمريض حتى
يثبت نسب الولد منه وفي مكاتبته بالشرى والقبض يجعل كالمكره حتى يعتق الابن وفي لزوم الثمن اولا القيمة في مال المحجور في هذه
الصورة يجعل كالصبي حتى لا يلزمه ذلك فان قيل ففي هذه الصور يجب ان يكون سعاية العبد المحجور نظرا له اجيب بان الغنم بالغرم
كما ان الغرم بالغنم واذا لم يوجب على المحجور شيء لم يسلم له شيء فكانت سعاية الغلام في قيمته للبائع **قوله** وهذا الحجر يعني
الحجر المختلف فيه الذي يكون للمكلف عن التصرف في ماله نظرا له قد يكون بسبب في ذاته كالسفه وقد يكون بسبب خارج
كالدين وذلك بان يخاف زوال قابلية المال للصرف الى المديون او يمتنع المديون عن الصرف فاما دل على الحجر
بسبب السفه يحصل عند محمد رح بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضي لانه بمنزلة الصبي والمجنون والعتة في ثبوت الحجر به
نظرا للسفيه وعند ابي يوسف رح يتوقف على ان يحجر القاضي لانه متردد بين النظر بابقاء المال والضرر بابداء عبارته فلا بد في ترجيح احد
الجانبين من القضاء والثاني اي حجر المديون خوفا من التلجئة يتوقف على قضاء القاضي اتفاقا بينهما لانه لاجل النظر للغرماء فيتوقف على
طلبهم ويتم بالقضاء والثالث وهو حجر المديون لامتناعه عن صرف المال الى الدين يكون بان يبيع القاضي امواله عروضا كانت
او عقارا لما روي ان معاذا رضي الله عنه كثر دينه فباع رسول الله صلى الله عليه وسلم ماله وقسم ثمنه بين الغرماء بالحصص

ولان بيع ماله لقضاء ديونه مستحق عليه وهو مما يجري فيه النيابة فينوب القاضي منابه كما اذا اسلم عبد الذمي والى الذمي ان يبيعه فان القاضي يبيعه ولما كان ندا لجر في امر خاص قال فهذا ضرب حجر **قوله** التلجية هي المواضعة المذكورة اي في اصل التصرف او في قدر البدل او في جنسه على ما سبق في باب الهزل الا انها لا يكون الا سابقة والهزل قد يكون مقارنا فبهذا الاعتبار هو خاص قال في المغرب التلجية ان يلجيك الى ان يأتي امرا باطنه خلاف ظاهره وفي المبسوط ان معنى الجات اليك داري اجعلك ظهرا لا تمكن بجانبك من صيانته ملكي يقال التجأ فلان الى فلان والجأ ظهره الى كذا وقيل معناه انا ملجأ مضطر الى ما باشرته من البيع منك ولست بقاصد حقيقة قوله على ان لا يصح تصرفه الا مع العزاء يعني في الحال الذي يكون في يده وقت العجز واما فيما يكسب بعده فينفذ تصرفه مع كل احد **قوله** ومنها السفر وهو خروج مديد فان قلت الخروج مما لا يمتد قلنا المراد انه خروج من عمرانات الوطن على قصد مسير يمتد ثلثة ايام ولياليها فما فوقها سير الابل ومشي الاقدام **قوله** واختلفوا في الصلوة يعني في التخفيف الحاصل بالسفر في الصلوة فعند الشافعي هو رخصة حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا اثره في اسقاط الشطر حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء واستدل على ذلك باربعة اوجه الاول الاثر كما روي عن عائشة رضي الله عنها وقال مقاتل كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي بمكة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشاء فلما عرج به الى السماء امر بالصلوات الخمس فصارت الركعتان المسافر فلتتميم اربعا الا ان قول الصحابي ليس بحجة عند الشافعي الثاني ان حد المناقلة وهو ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه شرعا وما هو في هذا المعنى صادق على الركعتين الاخيرتين من ظهر المسافر مثلا وللخصم ان يقول ان الركعتين انما يكونان فرضا اذا نوى الاتمام وح لا نم انه لا يذم تاركها الثالث ان النبي صلى الله عليه وسلم سماها صدقة حيث قال انها صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته والصدقة فيما لا يحتمل التمليك اسقاط لا غير الرابع ان التخيير انما شرع فيما يكون للعبد فيه يسر كخصال الكفارة وصوم رمضان وههنا لا يسر في الاكمال فلا فائدة في التخيير وقد سبق ذلك في بحث الرخصة **قوله** ولما كان السفر بالاختيار يعني فرق بين المسافر والمريض بان المسافر ان نوى صوم رمضان وشرع فيه اي لم يفسخه قبل انفجار الصبح لا يجوز له الافطار بخلاف المريض وذلك لان الضرر في المرض مما لا يدفع له فربما يتوهم قبل الشروع انه لا يلحقه الضرر وبعد الشروع علم لحوق الضرر من حيث لا يدفع له بخلاف المسافر

فانه يتمكن بدفع الضرر الداعي الى الافطار بان لا يسافر ولفظ قيل يوهم ان هذا قول البعض ليس كذلك بل المراد انه حكم
بذلك كذا لفظ فخر الاسلام قيل له معناه حكم المسافر وافتى في حقه وضبط المسائل في هذا المقام ان العذر اما ان يكون قائما
في اول اليوم او لا فان كان قائما فان ترك الصوم فله ذلك وان صام فان كان العذر هو المرض يجوز الافطار وان كان
السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وان لم يكن قائما بل انما طرأ في اثناء النهار فلا بد من نية الصوم والشروع فيه فان مضى عليه
كذلك والا فاما ان يطرأ العذر ثم الافطار او بالعكس فعلى الاول ان كان العذر هو المرض جاز الافطار وان كان السفر لم
يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وعلى الثاني لم يجز الافطار اصلا لكن لو افطر ففي المرض يسقط الكفارة وفي السفر لا يسقط لان المرض
سماوي يتبين به ان الصوم لم يجب عليه والسفر اختياري يجب الصوم مع طريانه لكنه سبب صحيح في الجملة فان قارن الافطار
كان الشبهة في سقوط الكفارة وان فارق لم يؤثر لان الكفارة قد وجبت بالافطار عن صوم وجب من غير اقتران شبهة

قوله على ان المعصية منفصلة لما استدل الشافعي على عدم كون سفر المعصية من اسباب الرخص بوجهين احدهما ان
الرخصة نعمة فلا تناول المعصية ويجعل السفر معدوما في حقها كالسكر يجعل معدوما في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية
ثانيهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة اكل الميتة منوطة بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ اي خارج
على الامام ولا عاد اي ظالم على المسلمين بقطع الطريق فيبقى في غيرهذه الحالة على الحرمة الاصلية ويكون حكمه كذلك في
سائر الرخص بالقياس او بدلالة النص او بالاجماع على عدم الفصل اجيب عن الاول بان المعصية هو البغي والتمرد و
الاباق مثلا لا نفس السفر بل المعصية منفصلة عن السفر من كل وجه اذ قد يوجد بدونه كالباغي او الآبق المقيم وقد يكون السفر
مندوبا فيقع المعصية كما اذا خرج غازيا فاستقبله الغير فقطع عليهم الطريق والمنهي لمعنى منفصل عنه من كل وجه لا ينافي مشروعيته
كالصلوة في الارض المغصوبة مع ان المشروع اصل فلان لا ينافي سببيته للحكم مع ان السبب وسيلة اليه الولي والمعتبر صفة
القربة في المشروع مقصودة بخلاف صفة الحل في السبب لانه وسيلة ومنافاة النهي لصفة القربة المبنية على الطلب والامر
اشد من منافاته لصفة الحل الثابت بمجرد الاباحة فالنهي لمعنى منفصل اذا لم يمنع صفة القربة عن المشروع فلان لا يمنع صفة الحل
عن السبب اولى وهذا بخلاف سكر لانه حدث من شرب المسكر فهو حرام وعن الثاني بان لا ثم وعدمه لا يتعلق بنفس الاضطرار بل
بالاكل فلا بد في الآية في تقدير فعل اي فمن اضطر واكل ويكون ذلك الفعل هو العامل في الحال اي فاكل حال كونه غير باغ ولا عاد
فيجب ان يعتبر البغي والعدوان في الاكل الذي سبقت الآية لبيان حرمته وحله اي غير متجاوز في الاكل قدر الحاجة على
ان عاد مكرر للتاكيد او غير طالب للمحرم وهو يجد غيره ولا يجاوز غير ما يسد الرمق ويدفع الهلاك او غير متلذذ ولا يجوز باغ على مضطر
آخر ولا مجاوز سد الجوعة **قوله** ومنها الخطا وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصد قصدا تاما وذلك ان تمام قصد
الفعل ان يقصد محله وفي الخطا يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وهذا مراد من قال انه فعل يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة
امر مقصود وسواه ويجوز المواخذة بالخطا لقوله تعالى ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا فانه لو لم يجز لم يكن للدعاء فائدة
وعند المعتزلة لا يجوز لان المواخذة انما هي على الجناية وهي بالقصد والجواب ان ترك التثبت منه جناية وقصد وبهذا الاعتبار جعل
الخطا من العوارض المكتسبة **قوله** ويصلح مخففا اي سببا للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل ودون المحل كالدية في القتل

ومنها الخطا وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصد قصدا تاما كما اذا رمى الى صيد فاصاب انسانا او قصد الرمي لكن اخطا فاصاب انسانا او قصد غيره فاصاب انسانا فهو قصد غير ما اصاب وهو يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد ويصلح شبهة في العقوبة حتى لا يأثم في القتل ولا يوجب القصاص لا الكل فلا يجب على العذر ولكن يصلح عذرا في حقوق العباد حتى يجب ضمان العمد والخطا لانه يجب بسبب العمد فعل ويصلح مخففا اي سببا للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل ودون المحل كالدية في القتل ولا يكون الخطا عذرا في حق الله تعالى لانه يجب الكفارة ضمان عمل ويجب الكفارة

الخطأ هنا صلة لم لانها تقابل بحال كالضمان ووجبت على الفعل دون المحل فوجبت على العاقلة في ثلث
سنين تخفيفا على الخاطئ وقد صرح فخر الاسلام بحيث الاكراه بان الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل
صرح كثير من المحققين بان الدية جزاء المحل دون الفعل بدليل انه يتحد باتحاد المحل وقد مر تحقيق ذلك في
بحث النبي وعبارة فخر الاسلام هاهنا ان الخطأ لما كان عذرا صلح سببا للتخفيف بالفعل فيما هو صلة لا يقابل
بالاذ لا ينفك اي الخطأ عن ضرب التقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فهو بالفعل مباح وترك
التثبت محظور فيكون جناية قاصرة تصلح سببا لجزاء قاصر **قوله** ويقع طلاقا اي الطلاق الخطأ كما اذا اراد ان
يقول انت جالس فقال انت طالق وعند الشافعي لا يقع لان الاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح وهو
لا يوجد في الخطأ كالنائم وجوابه مذكور في الكتاب وفي قوله لا مقام اليقظة والرضا جواب عما يقال لو كان البلوغ
عن عقل قائم مقام القصد في الطلاق لوجب ان يقع الطلاق النائم اقامة للبلوغ مقام القصد وان يقوم البلوغ
مقام الرضا في التصرفات المفتقرة الى الرضا كالبيع والاجارة لان الرضا امر باطن كالقصد وحاصل الجواب ان
السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء اذا كان ذلك الشيء خفيا يعسر الوقوف عليه وعدم القصد واهلية استعمال الفعل
في النائم معلوم بلا حرج وكذا وجود الرضا وعدمه لان الرضا نهاية في الاختيار بحيث تنتهي اثره الى الظاهر من
ملامح البشاشة في الوجه ونحوه ولما كان عدم القصد في النائم ووجود الرضا في غيره مما لا يعسر الوقوف عليه
لم يحتج الى اقامة شيء مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما وهذا ظاهر لكن في قوله لا مقام اليقظة تسامح
لان المعترض يقول باقامة البلوغ مقام القصد لا مقام اليقظة فان انتفاء اليقظة النائم امر ظاهر ولان الذي
يحتاج الى اثباته في اهلية الاحكام واعتبار الكلام هو الخلو عن قصد وهو الامر الباطن الذي يحتاج الى
اقامة شيء مقامه لا حقيقة اليقظة وكانه عبر باليقظة عن القصد واستعمال الفعل لما بينهما من الملابسة والمراد ان السبب انما
يقام مقام الشيء عند خفاء وجوده وعدم القصد في النائم يدرك بلا حرج وكذا عدم الرضا في المكره **قوله** كالبيع فانه
يعتمد القصد الصحيح للكلام ويعتمد الرضا لكونه مما يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق فانه ينبئ عن القصد دون الرضا فلو اراد ان
يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعبث هذا الشيء منك بكذا وقبله المخاطب وصدقه في ان البيع انما جرى
على لسانه خطأ فهو كبيع المكره منعقد نظرا الى اصل الاختيار لان الكلام صدر عنه باختياره كبيع المكره باقامة
البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسدا غير نافذ لعدم الرضا حقيقة **قوله** واما الذي من غيره اي القسم

الثاني من العوارض المكتسبة والذي يكون من غير المكلف هو الاكراه وهو حمل الغير على ان يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لولا خوفه
فيكون معدما للرضا لا للاختيار اذ الفعل يصدر عنه باختياره لكنه قد يفسد الاختيار بان يجعله مستندا الى اختيار آخر
وقد لا يفسد بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده وحقيقة الاختيار هو القصد الى شيء ومترددا بين الوجود والعدم ترجح احد جانبيه على
الآخر فان استقل الفاعل في قصده فصحيح والا ففاسد وبهذا الاعتبار يكون الاكراه اما ملجيا بان يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من
فوات النفس او ما هو في معناها كالعضو واما غير ملجئ بان يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات النفس او العضو وهو سواء كان ملجيا او غير
ملجئ لا ينافي اهلية الوجوب والا الخطاب بالاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ لان ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام وكل
ذلك من آثار الخطاب حتى انه يؤجر على ذلك الفعل المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم مرة اخرى
كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل المسلم بغير حق ويؤجر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض والمباح وكل من الاجر
والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يؤجر وبالرخصة انه يجوز له الفعل لكنه
لو تركه وصبر حتى قتل يوجب عملا بالعزيمة ولهذا يسقط الاعتراض بانه ان اريد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه ويصبر حتى قتل لا يأثم
فهو معنى الرخصة وان اريد انه لو تركه يأثم فهو معنى الفرض وقال الامام البرغري ان فعل المكره حرام كالقتل والزنا وفرض
كشرب الخمر واكل الميتة ومرخص له كاجراء كلمة الكفر والافطار واتلاف مال الغير ولعل فخر الاسلام انما فرق بين كلمة الكفر والافطار
للفرق بينهما قبل الاكراه حيث يسقط حرمة الافطار بالعذر كالسفر والمرض بخلاف حرمة كلمة الكفر فانها لا يسقط قبل الاكراه بحال
قوله ولا الاختيار اي الاكراه لا ينافي الاختيار لانه حمل للفاعل على ان يختار ما هو اهون عند المحامل اي اوفق له ويحتمل ان يريد
ما هو اليسير على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكره به **قوله** واصل الشافعي اي القاعدة التي قررها الشافعي في باب الاكراه
هو ان الاكراه اما ان يحرم الاقدام عليه وهو الاكراه بغير حق او لا وهو الاكراه بحق والثاني لا يقطع الحكم عن فعل الفاعل كاكراه الحربي
على الاسلام فيصح اسلامه بخلاف اكراه الذمي فانه ليس بحق لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون والاول اما ان يكون عذرا
شرعا او لا فان كان عذرا بان يحل للفاعل الاقدام على الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل سواء اكره على قول او فعل لان صحة
القول بقصد المعنى وصحة الفعل باختياره والاكراه يفسد القصد والاختيار وانما نسبة الحكم الى الفاعل بلا رضاه الحاق للضرر به وهو غير جائز
لانه معصوم محترم الحقوق والعقوبة تقتضي ان يدفع عنه الضرر بدون رضاه لئلا يفوت حقوقه بدون اختياره ثم اذا قطع الحكم عن
الفاعل فان امكن نسبة الفعل الى المحامل اي المكره كالاكراه على اتلاف مال الغير نسب اليه وان لم يمكن بطل الفعل كالاكراه على
الاقرار وسائر الاقوال وان لم يكن عذرا شرعا بان لا يحل له الاقدام على الفعل كما اذا اكره على القتل او الزنا لا يقطع الحكم عن الفاعل
حتى يجب القصاص على القاتل والحد على الزاني مكرهين **قوله** وطلاق المولى بالضم اسم فاعل من الايلاء يعني ولو اكره المولى
على التطليق بعد مضي مدة الايلاء فطلق وقع الطلاق لانه يستحق التفريق بعد مضي المدة كامرأة العنين بعد الحول فانه اذا امتنع
عن ذلك كان الاكراه حقا واما قبل مضي المدة فالاكراه باطل فلا يقع الطلاق **قوله** والاكراه بالقتل والحبس عنده اي عند
الشافعي سواء لان في الحبس ضررا كالقتل والعقوبة تقتضي رفع الضرر قال الامام محيي السنة لو اكره ان يخوف بعقوبة تنال
من بدنه لا يطاقه له بها وكان المخوف ممن يمكنه تحقيق ما يخوف بها فيعد فعل فيه القتل والضرب المبرح وقطع العضو

وتحليف السجن لا اذهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك **قوله** اصلنا يعني ان الاصل المقرر عند ابي حنيفة رح واصحابه ان الاكراه
ان كان ملجيا وعارض اختيار الفاعل اختيارا صحيحا من المحل فاما ان يكون المكره عليه من قبيل الاقوال او من قبيل الافعال
فان كان من قبيل الاقوال فان كان مما لا ينفسخ كالطلاق كان نافذا والا كان فاسدا كالبيع والاقرار وان كان من قبيل
الافعال فان لم يحتمل كون الفاعل آلة للمحل كالزنا كان مقتصرا على الفاعل وان احتمل فان لزم من جعله آلة تبدل محل الجناية كان مقتصرا على
الفاعل كاكراه المحرم على قتل الصيد وان لم يلزم نسب الى المحل ابتداء كالاكراه على اتلاف المال او النفس والمراد بالاكراه
الملجيء ما يكون التخويف بالقتل ودون الحبس والضرب ومعنى اعتباره الاختيار ان الانسان مجبول على حب حيوته وذلك
يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه ومعنى كون الفاعل آلة ان المحل يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل عليه
غيره بوعيد التلف صار كانه فعل بنفسه وان لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه بقي مقصورا على الفاعل **قوله** فالاقوال كلها لا تحتمل
ذلك يعني ان شيئا من الاقوال لا يحتمل كون الفاعل آلة للمحل فيه لامتناع التكلم بلسان الغير واما ما يقال من ان كلام الرسول
كلام المرسل فهو مجاز اذ العبرة بالتبليغ وهو قد يكون مشافهة وقد يكون بواسطة وذكر في الطريقة البرغرية انه لا نظر الى التكلم بلسان الغير
لانه ممتنع غير مقصود وانما النظر الى المقصد من الكلام الى الحكم فمتى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل الغير آلة له ومتى
لم يكن وسعه ذلك لم يجعل غيره آلة فالرجل قادر على تطليق امرأته واعتاق عبده فاذا وكل غيره يجعل فاعلا تقديرا
واعتبارا بخلاف المحل فانه لا يقدر بنفسه على تطليق امرأة الغير واعتاق عبد الغير فلا يصح ان يجعل الفاعل آلة له **قوله**
فلان يفسد بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى يعني ان الاكراه دون الهزل وخيار الشرط في منع نفاذ التصرفات لان كمال النفاذ
بصحة اختيار السبب والحكم والرضا بهما جميعا ففي كل من الهزل وخيار الشرط قد انتفى الاختيار والرضا في جانب الحكم وان وجدا
في جانب السبب وفي الاكراه لم يبق الاختيار في السبب ولا في الحكم لكنه فاسد والفاسد ثابت من وجه بخلاف المعدوم من كل
وجه فاشتراط الشرط لكمال النفاذ في الاكراه اقل فهو بالقبول اجدر والنفاذ فيه اجدر واعترض المص بان ههنا امورا اربعة هي
اختيار السبب والحكم والرضا بهما ففي الهزل يوجد اختيار السبب والرضا بهما مع الصحة وتنتفي اختيار الحكم والرضا به وفي الاكراه يوجد اختيار
السبب والحكم مع الفساد وتنتفي الرضا بهما ففي كل من الهزل والاكراه يوجد الاثنان من الامور الاربعة لكن مع الصحة في الهزل ومع
الفساد في الاكراه فلا يكون الاكراه اولى بالقبول والنفاذ والمص لم يتعرض لوجود اختيار الحكم في الاكراه ليتوهم غاية مرجوحيته فيظهر
قوة الاعتراض وعلى ما ذكرنا يمكن الجواب بان في كل من الاكراه والهزل امرين من الامور الاربعة الا ان الامرين الذين في
الاكراه اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه وان الاختيار هو المعتبر في عامة الاحكام ونفاذ التصرفات والرضا
قد يكون وقد لا يكون وفساد الاختيار لا يوجب المرجوحية لان الفاسد بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ لانه اذا انعقد يفيد ولا يحتمل تخلف الحكم
قوله واذا اتصل اي الاكراه بقبول المال بان اكرهت امرأة بوعيد تلف او حبس على ان تقبل من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت
ذلك منه وهي مدخولة يقع الطلاق لانه لم يتوقف الا على القبول وقد وجد ولا يلزمها المال لانه يتوقف على الرضا ولم يوجد
كما اذا طلق الصغيرة فقبلت يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزمها المال لبطلان التزامها وانما اشترط اتصال الاكراه بقبول
المال اي ان تتحد مجلسها بان اكرهت المرأة لانه لو اكره الرجل على تطليق امرأته على مال يقع الطلاق لان الاكراه ملجيء ووقوع

واصلنا
ان الاكراه الملجيء لما اعدم
الاختيار فان عارض هذا الاختيار اختيارا صحيحا
وهو اختيار الفاعل لم يصلح اختيار الفاعل كما لو وجد من غير الفاعل
اختيار الفاعل كما لو وجد من غير الفاعل ايضا ولكن الاول يصلح
ان يجعل ذلك ٭ اي كون الفاعل آلة ٭ بيقين منسوبا الى الفاعل
الى الشرع كون الفاعل آلة ٭ اي كون الفاعل آلة لكن لا يحتمل
فالاقوال كلها لا تحتمل ٭ وان كانت اي الاقوال مما لا ينفسخ
ان التكلم بلسان الغير ممتنع ٭ والطلاق والعتاق ينفذ لانها
والتوقف على الاختيار والرضا ٭ وهو ينافي الاختيار
اي اقوال التي لا تنفسخ تقتضي الهزل ٭ وهو ينافي الاختيار
بالحكم مع خيار الشرط ٭ وعلقت على قولي مع الهزل ٭ اصلا لانا
اصلا لا ينافي اختيار الحكم

٣١٩

في فصل في الخيار ٭ فلان ينفذ بالاكراه
٭ وجه الاولوية في الهزل ليست بالمشافهة ٭ والرضا يوجد في الاختيار
اختيار الحكم والرضا يقتضيان ان الاكراه فاسد والرضا بهما ثابتان لكن
اختيار السبب في فصل في الاكراه مع الفساد ٭ والرضا بالسبب ٭ لكن
وجد في الهزل مع الصحة ٭ وتنتفي في الهزل من غير اختيار الحكم والرضا
في الاكراه مع الفساد ٭ والاختيار الاولى بالقبول ٭ ولكن يرد عليه ان
اختيار السبب والرضا به حاصل في الهزل ٭ وان كان فاسدا
الاكراه فقد رضي بالسبب اصلا ٭ اعتبار السبب موجود ٭ مع الفساد
فلا يلزم من الوقوع في الهزل الوقوع في الاكراه ٭ وهو ٭ واذا اتصل
بقبول المال ٭ اي اذا اتصل الاكراه بقبول المال
في الطلاق ٭ يقع الطلاق
بدل المال ٭

الطلاق ويلزمها المال لانها الزمت المال طائفة بازاء ما سلم لها من البينونة واما اذا اتصل العزل بقبول المال فيصح التطليق لكن يتوقف وقوع الطلاق على قبول المرأة المال والرضا به فان التزمه وقع الطلاق ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال وعند ابي يوسف ومحمد رح يقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضا وجه قول ابي حنيفة رح انه قد تحقق في العزل الرضا بالسبب دون الحكم فيصح التزام المال موقوفا على تمام الرضا بمنزلة خيار الشرط في جانب الزوجة فانه لما دخل على الحكم فقط لا يمنع وجود الرضا بالسبب بل بالحكم فيتوقف وجود الحكم اعني وقوع الطلاق ولزوم المال على الرضا بالحكم فان وجد ثبت والا فلا وانما قال في جانبها لان الخلع من جانب الزوج يمين فلا يقبل خيار الشرط ووجه قولهما ان العزل لعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب فيصح ايجاب المال لوجود الاختيار ووجود الرضا بالسبب وتحقيقه ان ما يدخل على الحكم دون السبب منه ما لا يؤثر في الخلع بالمنع كشرط الخيار لان اثره في المنع ولم يؤثر في احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع فلا يؤثر في الآخر وهو لزوم المال لانه تابع فيقع الطلاق ويلزم بلزومه وما يدخل على السبب كالاكراه يؤثر بالمنع في المال دون الطلاق لان المال في الخلع لا يجب الا بالذكر فيه كالثمن في البيع فلا بد من صحة الايجاب كثبوت الثمن والداخل على السبب يمنع الايجاب في البيع فكذا في الخلع والداخل على الحكم لا يمنعه في البيع لكن يمنع اللزوم وههنا لا يمنع اللزوم لان الطلاق مقصود والمال تبع فحيث لم يمنع لزوم المتبوع لم يمنع لزوم التابع لان حكم التابع يوجد في المتبوع ابدا **قوله** وان كانت اي الاقوال مما تنفسخ ويتوقف على الرضا ينعقد فاسدة اما الانعقاد فلصدورها عن اهلها في محلها واما الفساد فلان الرضا شرط النفاذ فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لزوال المعنى المفسد ثم الاكراه الملجئ كالاكراه بالقتل وغير الملجئ كالاكراه بالضرب سواء فيما تنفسخ ويتوقف على الرضا لان الرضا منتف في النوعين فيستفاد النفاذ والنظر في حد الاكراه من الضرب والحبس مفوض الى رأي الحاكم **قوله** وكذا اي مثل التصرفات التي لا تنفسخ الاقارير كلها من الماليات وغيرها فانها تفسد بالاكراه الملجئ وغير الملجئ لان الاقرار خبر يحتمل بين الصدق والكذب وانما يوجب الحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق اي وجود المخبر به فاذا تحقق الاكراه وعدم الرضا وهو دليل على الكذب اي عدم المخبر به لم يثبت الحقوق فان قلت الاكراه يعارضه ان الصدق هو الاصل في المؤمن ووجود المخبر به هو المفهوم من الكلام فلا يقوم دليلا على عدم المخبر به قلنا المعارضة انما تنفي المدلول لا الدليل فغاية ما في الباب انه لا رجحان لجانب الصدق او الكذب فلا يثبت بالشك الحقوق **قوله** والافعال منها ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل ومنها ما يحتمل فالاول يقتصر على الفاعل وذلك مثل الاكل والشرب حتى لا يرجع الى الحامل شيء من احكامهما المتعلقة بهما من حيث انهما اكل وشرب كما اذا اكره صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق بذلك من حيث انه اتلاف كما اذا اكره على اكل مال الغير فقد اختلفت الروايات في ان الضمان على الفاعل او على الحامل وكذا في الزنا لو اكره عليه كان العقر على الزاني لكن لو اتلف الجارية بذلك ينبغي ان يكون الضمان على الحامل اي المكره والثاني وهو ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل فيضمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية او لا اما القسم الاول فيقتصر على الفاعل ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل بمنزلة آلة عاد على موضوعه بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية في ذلك المحل ومخالفة الحامل يستلزم بطلان الاكراه ولانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل ويرضاه على خلاف رضا الفاعل وهو فعل معين في محل معين فاذا فعل غيره كان طائعا بالضرورة لا مكرها ولورود فخر الاسلام

لذلك مثالين لان تبديل محل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزم فالاول كما اذا اكره محرم محرما على قتل الصيد فقتله فيقتصر
على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو جاعل الفاعل آلة للحامل لزم الجناية على احرام الحامل لا احرام الفاعل
فلم يكن اتيانا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه فان قيل الاقتصار على الفاعل ينبغي ان يكون في حق الاثم فقط دون الجزاء اذ الكفارة يجب في
الصلوة المذكورة على كل من الفاعل والحامل قلنا الفعل ههنا بقتل الصيد باليد والكفارة المرتبة على ذلك مقتصرة على الفاعل اما الكفارة
الواجبة على الحامل فانما هي مرتبة على قتل الصيد باكراه الغير عليه كما في الدلالة عليه او الاشارة اليه وتحقيق ذلك ان موجب الكفارة
هو الجناية على الاحرام وكل من الفاعل والحامل جان على احرام نفسه اما الفاعل فبقتل الصيد بيده واما الحامل فباكراه الغير عليه فالفعل
الذي هو القتل باليد لم يتجاوز الفاعل في حق ما وجب به من الجزاء والثاني وهو ما يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل كما
اذا اكره الغير على بيع شيء وتسليمه فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة للحامل لزم التبديل في محل التسليم بان
يصير مقصودا بالان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم الى
الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المشتري يملك المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم وقد يقال ان الفعل في المثالين
المذكورين ليس مما يحتمل كون الفاعل آلة اذ لا يصح ان يجعل الشخص آلة لغيره في القتل من حيث انه جناية ولا في التسليم من حيث انه اتمام العقد
لانه لا يقدر احد على احرام الغير ولا على تمليك مال الغير واتمام تصرفه وما ذكره فخر الاسلام من انه لو جعل آلة لتبديل محل الجناية معنا
انه وان لم يحتمل ذلك لكن لو فرض لبطل الاكراه. الجواب ان المراد باحتمال الفعل كون الفاعل آلة انه يحتمل ذلك في نفسه بالنظر
الى صورته ولا خفاء في ان الفاعل في القتل والتسليم يصلح ان يكون آلة بمنزلة السيف والظرف وانما امتنع ذلك من حيث اعتبار الجناية
واتمام التصرف وهو امر زائد على نفس الفعل **قوله** والاعتاق وان كان لا يحتمل ذلك يعني ان من التصرفات ما يتضمن معنيين يمكن نسبته
احدهما الى الغير وكون الفاعل آلة فيه ولا يمكن ذلك في الآخر كما اذا اكره الغير على اعتاق عبده فالاعتاق من حيث انه قول وتكلم
بالصيغة ينسب الى الفاعل اذ لا يحتمل كون الفاعل آلة فيصح العتق لكونه صادرا عن المالك ومن حيث انه اتلاف للمال ينسب
الى الحامل ويجعل الفاعل آلة لان الاتلاف يحتمل ذلك بخلاف الاقوال فيجب للفاعل على الحامل قيمة العبد موسرا كان او معسرا ويكون
الولاء للفاعل لانه بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل ولا يمنع ثبوت الولاء للغير من وجوب الضمان كما في الرجوع عن الشهادة على
العتق ثم لا يخفى ان ايراد هذا الكلام في غير هذا المقام انسب **قوله** وان لم يلزم منه هذا هو القسم الثاني وهو الذي لا يلزم من جعل الفاعل آلة
تبديل محل الجناية كاتلاف المال والنفس وحكمه ان يضاف الحكم الى المال ابتداء لانتقاله من الفاعل اليه ما ذهب اليه بعض المشايخ من ان موجب
الجناية من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة يجب على الحامل بابتداء فلو اكرهه على رمي صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة
الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمدا فعند زفر القصاص على الفاعل لانه قتله لاحياء نفسه عمدا وعند ابي يوسف
لا قصاص على احد بل الواجب الدية على الحامل في ماله في ثلث سنين لان القصاص انما هو بمباشرة جناية تامة وقد عدمت في
كل من الحامل والفاعل لبقاء الاثم في حق الآخر وعند ابي حنيفة ومحمد القصاص على الحامل فقط لان الانسان يحول على حب الحيوة
فيقدم على ما يوصل به الى بقاء الحيوة فتقتضيه الطبع بمنزلة آلة لا اختيار له كالسيف في يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل واما في حق الاثم فالفاعل
لا يصلح آلة لانه لا يخلو لاحد ان يحيي على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان

والاعتاق وان كان لا يحتمل ذلك لكن لا يحتمل ان الفعل الحامل الاقوال لكن الاتلاف يحتمل ذلك فيضاف الى الحامل لا الى الفاعل ان الاعتاق اقرب قول يحتمل على الفاعل الاول لكن لا يحتمل الاتلاف يحتمل التبديل الثاني وهو الاتلاف لكن الاتلاف يحتمل الحامل اذ معنى قوله لكن لا يحتمل ذلك فيضاف الى الحامل فيضمن ويكون الولاء للفاعل لانه من حيث انه اعتاق يقتصر على الفاعل وان لم يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية فيضاف الى الحامل

٤٢١

تبديل محل الجناية يجعل الاكراه على اتلاف المال والنفس فيضمن الحامل ويقتصر الفاعل من الاثم لانه اكره الحامل ابتداء وجب الجناية عليه فقط اي الحامل فان لان عمده نقص هو فقط لكن في الاثم لا يكون جعل الاكراه على دينه واجب الاقول لكن الجناية فيه ثم

الغير فلو جعلناه آلة يلزم تبدل محل الجناية اذ الجناية يكون على دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل بذلك فيستثنى الاكراه واذا لم يكن جعله آلة لزم نسبة
الاثم الى كل من الحامل والفاعل اما الحامل فلقصده قتل نفس محترمة واما الفاعل فلاطاعته المخلوق في معصية الخالق وايثاره نفسه على
من هو مثله بحقيقة موت المقتول بما في وسعه وفي هذا الكلام تصريح بان لزوم تبدل محل الجناية على تقدير جعل الفاعل آلة
مفروض فيما لا يحتمل كون الفاعل آلة ولو ذهبنا الى ان النفس تحتمل ذلك لم يكن لقوله ولكن في الاثم لا يكون جعله آلة معنى لان المعتبر
في الاحتمال وعدمه هو نفس الفعل **قوله** والحرمات انواع ما كان حكم الافعال المكرهة عليها في انها من متعلق والى من نسب وهذا بيان لحكم
الاقدام عند الاكراه على الافعال التي لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار في انه يكون حراما ومباحا او مرخصا فيه فالحرمات اما ان تحتمل السقوط
اولا والثاني اما ان تحتمل الرخصة اولا فهي هذا الاعتبار ثلثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل
الرخصة فقط والثالث اما ان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد وحقوق الله تعالى اما ان يحتمل السقوط اولا والكل
من هذه الاقسام مبين في الكتاب **قوله** والزنا يعني زنا الرجل بالمرأة لانه الزاني حقيقة واما المرأة فمكنة من الزنا فزنا ما من قبيل
ما يحتمل الرخصة **قوله** لان حرمته فوق حرمة يده اي في فوات النفس فوات اليد من غير عكس هذا بالنسبة الى صاحبها واما بالنسبة الى الغير فليس حرمة
النفس فوق حرمة اليد حتى لو اكره بالقتل على قطع يد الغير لم يحل ذلك للفاعل ولو فعل كان اثما كما في الاكراه على القتل لان طرف
الآدمي في الحرمة بمنزلة نفسه في حق الغير حتى لم يحل للمضطر قطع طرف الغير ليأكله واما الحاق الاطراف بالاموال فانما هو في
حق صاحبها لا في حق الغير فان الناس يبذلون اموالهم طيبة لنفس الغير ولا يبذلون اطرافهم لذلك **قوله** والزنا قتل اما
من جهة ان من لا نسب له بمنزلة الميت واما من جهة انه لا يجب النفقة على الزاني لعدم النسب ولا على المرأة بمجرد الزنا
فيهلك الولد والولد في صورة كون المرأة متزوجة وان كان نسبه الى الفراش ويجب نفقته على الزوج الا ان الزوج
ربما يبقى مثل هذا النسب فيهلك الولد **قوله** فالاكراه الملجئ ينتجها اي ينتج المحرمات حرمة يحتمل السقوط لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها
حالة الاضطرار بمعنى انها لا تثبت الحرمة فيها فيبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجئ بخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار وان خص
الاضطرار بالمخمصة ثبت في الاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس او العضو فلو امتنع المكره عن اكل الميتة ونحوها حتى قتل كان
آثما ان كان عالما بسقوط الحرمة وان لم يعلم فيرجى ان لا يكون آثما كذا في المبسوط واما الاكراه الغير الملجئ فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث
الشبهة حتى لو شرب الخمر باكراه غير ملجئ لا يحد **قوله** وحرمة لا يسقط هذا هو النوع الثالث من انواع الحرمة وهي حرمة لا تحتمل السقوط بمعنى انه لا يحتمل
متعلقها قط لكن قد يرخص للعبد في فعله مع بقاء الحرمة وهي اما في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد بمعنى ان الحرام قد يكون ترك حق من
حقوق الله تعالى لا يحتمل السقوط كالايمان او محتمل له كالصلوة وقد يكون ترك حق من حقوق العباد كعدم التعرض لمال المسلم فالاكراه على اجراء كلمة
الكفر على اللسان اكراه على حرام لا يسقط حرمته وهو ترك الايمان الذي هو حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال وذلك لان الكفر حرام مؤبدة
ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص فيه بشرط اطمئنان القلب
بالايمان لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان والاكراه على ترك الصلوة اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة ثبت بمن اهل
للوجوب مؤبدة لا يسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى للسقوط في الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات
قوله وزنا المرأة من هذا القسم يعني اذا اكرهت المرأة على الزنا فتحقيقنا من الزنا حرام حرمة مؤبدة في حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط فان حرمة الزنا

حق الله تعالى فيرخص للمرأة مع بقاء الحرمة في الإكراه الملجئ ولا يرخص في غير الملجئ لكن يسقط الحد للشبهة وفي كون حرمة الزنا محتملة السقوط
نظر فالأولى أن يراد بقوله وزنا المرأة من نوع التسليم أن الحرمة من قبيل الحرمة التي لا يسقط بالإكراه يحتمل الرخصة ثم لا يخفى أن قوله فهي أي تلك
الحرمة أما في حقوق الله تعالى الخ مشعر بأن تلك الحقوق تعلق الحرمة وسقوطها فإن الحرام هو إجراء كلمة الكفر حق الله تعالى هو الإيمان
في العبادات الحرام هو ترك الصلاة مثلا وحق الله تعالى هو الصلاة فيكون في قوله فإن حرمة الزنا عليها حق الله تعالى تسامح وتحقيق
أن العصمة من الزنا حق الله تعالى وتركها حرام حرمة لا يسقط أبدا لكن يحتمل الرخصة [illegible] يحد الرجل المكره على الزنا إكراها غير ملجئ لأن الإكراه
الملجئ لا يلزم رخصة في حقه كما في المرأة حتى يكون غير الملجئ شبهة رخصة نعم لا يحد الرجل في الإكراه الملجئ استحسانا لأن الحد للزجر لا حاجة إليه
عند الإكراه لأنه كان منزجرا إلى حين خوف فوات النفس أو العضو فالإقدام عليه دفع لذلك لا لقضاء الشهوة وانتشار الآلة لا يدل على الطواعية
[illegible] طبعا بالفحولة المركبة في الرجال **قوله** وأما في حقوق العباد لأن عصمة المال ووجوب عدم إتلافه فإتلاف مال المسلم حرام حرمة
هي في حقوق العباد لأن عصمة المال ووجوب عدم إتلافه حق للعبد الحرمة متعلقة بتركه العصمة كما ذكر في حرمة إجراء كلمة الكفر لأن الإيمان
حق الله تعالى وبمعنى كون الحرمة فيه إنما متعلقة بتركه وتلك الحرمة أعني حرمة إتلاف مال المسلم لا يسقط بحال لأنه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحتمل
الرخصة حتى لو أكره على إتلاف مال المسلم إكراها ملجئا رخص فيه لأن حرمة النفس فوق حرمة المال لأنه مهان مبتذل ربما يجعله صاحبه صيانة
نفس الغير وحرزه لكن إتلاف مال المسلم في نفسه ظلم بالإكراه لا يزول عصمة المال في حق صاحبه لبقاء حاجته إليه فيكون إتلافه وإن رخص فيه باقيا
على الحرمة فإن صبر على القتل كان شهيدا لأنه بذل نفسه لدفع الظلم كما إذا امتنع عند ترك الفرائض من العبادات حتى قتل إنه لما لم يكن في معنى
العبادات من كل وجه بناء على أن الامتناع عن الترك فيها بل من باب إعزاز الدين قيد الحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيدا
إن شاء الله تعالى ولما كانت الحرمة التي لا تسقط لكن يحتمل الرخصة في حقوق العباد وشبهها في حقوق الله تعالى المحتملة السقوط وحقوق الغير
المحتملة له قال وحكمه حكم أخويه يعني أن حكم هذا القسم حكم القسمين السابقين اللذين هما قسمان أمذ القسم بهذا النظر إلى أن في قوله المراد بأخويه حرمة لا تحتمل السقوط
وحرمة تحتمله لكن لم يسقط وهما حق الله تعالى تسامحا لأن احتمال السقوط وعدمه في القسمين السابقين إنما هو صفة الحقوق لا صفة الحرمة
نفسها وذلك كالإيمان بالله والصلاة فإن حرمة تركهما لا يسقط أصلا لكن نفس الصلاة يحتمل السقوط في الجملة بالأعذار بخلاف الإيمان
قوله ويجب الضمان أي ويجب الضمان على من أكره غيره على إتلاف مال المسلم ضمان ما أتلف لأن المال المعصوم حق لصاحبه فلا يسقط
بحال وهذا الحكم معلوم مما سبق أن في صورة الإكراه على إتلاف مال المسلم ضمان ما أتلف لأن المال المعصوم ضمانا لصاحبه فلا يسقط بحال
وهذا الحكم معلوم مما سبق أن في صورة الإكراه على إتلاف مال المسلم أو نفسه نسبة الفعل إلى المحل يجعل الفاعل آلة إلا أن في ذكره ههنا تصريحا
بالمقصود وختما للكتاب على لفظ وجود العصمة عصمنا الله تعالى بعونه الكريم عن اتباع الهوى ووفقنا بلطفه العميم لسلوك طريق الهدى إنه
ولي العصمة والتوفيق ومنه الهداية إلى سواء الطريق وقد اتفق جمعيته يوم الاثنين التاسع عشر من ذي القعدة سنة ثمان وخمسين وسبعمائة بنان لسان
واستنان الأقلام عن نظم ما جمعت من الفرائد ونثر ما سمعت من الفوائد وضبط ما كتبته له مطايا الفكر في ظلماء الدواجي وقحمت له موارد الشهر في ظلم
الدياجي ودعت في نفسه حسب الدعة لذيذ الكرى وعند الصباح يحمد القوم السرى فالحمد لله على نعمه عظام ومنه الجسام والصلاة على نبيه محمد وآله وأصحابه
البررة الكرام جف القلم بما هو كائن في صفحات هذه الأوراق بين الأنام

ولما أكره على إتلاف مال المسلم فقتل فإن كان الإكراه ملجئا فالضمان على المكره وإن كان غير ملجئ فالضمان على المكرَه ويجب الضمان لوجود العصمة والله ولي العصمة والتوفيق

خاتمة الطبع

RESEARCH INSTITUTE
Del. Library

الحمد لله الذی سوی الانسان وعلمه البیان وخصه بالفهوم وکرمه بالعلوم والصلوة والسلام علی رسوله محمد خاتم النبیین
وسید المرسلین الذی ارسل الینا بخلق عظیم وهدانا الصراط المستقیم وعلی آله الهادین واصحابه الداعین للانام الی
الاسلام بغایة التنقیح والتوضیح ونهایة التلویح والتصریح اما بعد فیقول العبد الضعیف الراجی الی رحمة ربه اللطیف
محمد المدعو به اشرف علی الحنفی اللکهنوی بثه الله علی الصراط السوی قد استتم طبع هذا الکتاب المستطاب الکافی
النصاب الموسوم بالتوضیح فی حل غوامض التنقیح للامام الهمام البحر القمقام البحر الجلیل والفطریف النبیل
الفروع والاصول عالم المعقول والمنقول عبید الله صدر الشریعة والاسلام اوحله الله دار السلام وجاسته
المسماة بالتلویح الی کشف حقائق التنقیح للعلامة المحقق والفهامة المدقق قدوة العلماء واسوة الفضلاء مالک
ازمة الاصول والمعانی الشیخ مسعود المدعو بسعد التفتازانی رحمه الله وطیب ثراه فی المطبع المشتهر بالامعان
باوده اخبار المعزی الی الرئیس الاکرم صاحب الجود والکرم المتخلق باخلاق روساء الکرام والمشکور علی سنة
الخواص والعوام جناب المنشی نول کشور ادام الله اقباله الی یوم النشور فی ثامن عشر من شهر ذی الحجة المظفر
بالخیر والظفر سنة ۱۲۸۸ الف ومایتین وثمان وثمانین من الهجرة النبویة صلوات الله علی مهاجرها
وعلی آله واصحابه واتباعه واشیاعه اجمعین الی یوم الدین المطابق لتاسع ۱۹
شهر مئی سنة ۱۸۷۱ من السنین العیسویة علی صاحبها الصلوة والتحیة

۴۳۴

قطعة تاریخ منه

زهی منشی نامی هفت کشور	که در وصف او قاصر آمد بیانها	کتابی بفقه واصول انتخابی	پسندیده طبع پیر وجوانها
بصرف کثیر جائین بهتر	بفرمود چاپه باسرع زمانها	شرف در سن عیسوی گفت سالش	که توضیح وتلویح مطبوع جانها
		۱۸۷۱ ع	

BANARAS PUBLIC LIBRARY
No.
3277